الشعر الصوفي

بين مفهومي الانفصال و التوحد

تقديم : د. نصر حامد أبو زيد

تأليف : وفيق سليطين

الناشر

مصر العربية للنشر و التوزيع

١٣ أ ش إسلام /حمامات القبة

القاهرة

* تكوين غلاف السلسلة وتصميم شعارها للفنان:جميل شفيق

* رسم الغلاف : جميل شفيق

* سلسلة : دراسات أدبية - ١

* الناشر : مصر العربية للنشر و التوزيع

* القاهرة : ص ٠ ب : ٥٧٤٠ هليوبوليس غرب

تليفون وفاكس : ٢٥٦٢٢٦٨

١٩ ش اسلام حمامات القبة / القاهرة / مصر

* عدد النسخ : ٢١٠٠ نسخة

* الصـــــف : مصر العربية للنشر و التوزيع

* الطبعة الأولى : ١٩٩٥

المحتويات

*** الفصل الثالث :** **صفحة**

هذه المغامرة البحثية :
بين الطموح المنهجي وقصور الأدوات

حين وفد الينا الباحث الشاب وفيق سليطين فى جامعة القاهرة للتسجيل لدرجة الدكتوراة بدأ حواره معى باطلاعى على رسالته الاولى " الشعرالصوفى بين مفهومى الانفصال و التوحد " وهى هذا الكتاب الذى يشرفنى كتابة هذه المقدمة له.كانت قراءتى لهذا البحث هى بداية التعرف العلمى الاكاديمى على عقل هذا الشاب وعلى طموحه . وتعمقت بيننا اواصر الصلة وامتد الحوار وهو يواصل دراسته للشعر الصوفى فى رسالة الدكتوراة من زوايا منهجية وبإجراءات بحثية أكثر تطورا من تلك التى تعامل بها فى البحث الاول. لذلك لم أتردد فى قبول فكرة كتابة هذه المقدمة حرصا منى على نقل الحوار بيننا من مجال علاقة الطالب بالاستاذ الى مجال علاقة الباحث بباحث آخر ، ربما يكون أكثر منه خبرة ، لكنه بالتأكيد لايريد أن يمارس ازاءه سلطة معرفية من أى نوع .

إن مجرد التصدى لتقديم هذا الكتاب يعد دلالة على التقدير الايجابى المبدئى للبحث وللباحث. وهو تقدير يتجاوز الاعجاب الى تأكيد أهمية ان يتاح البحث مطبوعا للقراء وذلك لما يتضمنه من طموح منهجى مشروع فى التعامل مع الظاهرة " الشعرية " تعاملا تحليليا نقديا يبدأ من تحليل بنية العناصر المكونة له، والكشف عن طرائق ترابطها و انبنائها وتكونها دون ان يقف عند هذا الحد . يطمح الباحث منهجيا الى استنباط دلالة هذه البنية ، وذلك من خلال قراءة " تأويلية " تفتش عن جذور " الشعرى " فى " الفكرى " الذى يمثل بنية أخرى تتولد عنها بنية الشعرى دون أن تماثلها أو تطابقها فى خواصها البنيوية ، ولا يقف طموح الباحث عند هذا الحد أيضا ، بل يسعى الى " تأويل " الفكرى بالبنية الاجتماعية الأوسع

المولدة بدورها لهذا الفكرى ، دون أن تتماثل معـه او تتطـابق كذلـك فـى خواصـها البنيوية. هذا هوالطموح المنهجى للباحث ، وهو طمـوح يـزداد تقديرنـا لـه لأنـه لا يقارب به مادة شعرية حديثة أو معـاصرة بـل يسـعى الـى توظيفـه فـى تحليـل مـادة شعرية تراثية ربما تقاوم هذه المقاربة المنهجية من زاويتين : الزاوية الاولى زمانيـة حيث يتصور كثير من النقاد أن المنهجيات الحديثة و المعاصرة لاتصلح للتعامل مـع مادة قديمة تراثية الا على سبيل" قسر" معطيات هذه المادة على الاستجابة لاشـكاليات تلك المنهجيـة . والزاويـة الثانيـة أن المـادة القديمـة موضـوع التحليـل هـى " الشـعر الصوفى " الذى يحيل من حيث موضوعـه " التصـوف " احالـة مباشـرة الـى عنصـر "الدين" بوصفه العنصر الوحيد المولد لتلك الظاهرة فكريا وشعريا فى نفس الوقت.

وقد تعامل الباحث مع هاتين الصعوبتين تعاملا ناجحـا الـى حد كبـير فـى تفاصيل البحث وجزئياته : أى فى التحليل اللغوى والاسلوبى للنصوص الشعرية مـن جهه ، وفى عدم الوقوف فى تفسير ظاهرة " التصوف " عند حدود " الديـن " وحـده، أى خارج سياق الاجتماعى بمعناه العميق ، من جهة أخرى . فـى تحليـل النصـوص وتفسير ظاهرة " التصوف " يبدو تـألق البـاحث واضحـا ، وتبـدو امكانياتـه واعدة . وفى هذا كله ما يجعـل طموحـه المنهجـى مشـروعا وقـابلا للتحقـق بشـكل ابـرز فـى الدراسة التى هو بصدد انجازها . وفى هذه الدراسة التـى بيـن ايدينـا نلمـس تفاوتـا نحـب ان نشـير اليـه بيـن "الطمـوح المنهجـى" المشـار اليـه وبيـن اجـراءات البحـث وأدواته. يبدو ذلك التفاوت واضحا فى سيطرة التقسيم ذى الدلالة المنهجيـة التقليديـة على فصول الكتاب ، ونقصد بذلك التقسيم الذى يبدأ بالاجتماعى و الفكرى (**الفصل الاول**) ثم يثنى بالشعرى (**الفصلين الثانى و الثالث**) . هذا من جهـه ، ومـن جهـه اخرى تبدو المنهجية التقليدية واضحة فى تقسيم اتجاهات الشعر على اسـاس النـزوع الفلسـفى – مفهـوم الانفصـال و مفهوم التوحـد – وهمـا مفهومـان قـاران فـى الفكـر الصوفى اساسا . ولعل هذا هو المسئول عن تضارب تصنيـف اتجاهـات الشـعر فـى الفصـل الثـانى تصنيفـا يعتمـد علـى خاصيـة " الاداء الشـعرى " – الاتجـاه المباشـر

والاتجاه الرمزى – ولكن يدرج فيه ما ينتمى الى مجال " الفكر، وهو نظرية الحقيقة المحمدية . ونفس هذا الاضطراب نجده فى الفصل الثالث بأكمله ، لان " التجاوز وحركة العلو " هى عملية المعراج الصوفى التى تنتهى الى حالة " الفناء " الصوفى، اما " الامتصاص و آلية الاسترجاع " فتشير الى حاله " البقاء " التى يحياها العارف متحققا بكل أوصاف الحق وجوديا ومعرفيا . وهما حالتان تمثلان مرحلتين فى دائرة "المعراج" المكتملة التى تتمثل فى الصعود والعودة ، بكل ما يتحقق من خلال تلك العملية من " عرفان " يفضى الى نفى الظاهر واكتشاف زيفة .

فى هذا التقسيم و التصنيف يبدو " الاجتماعى " مفسرا للفكرى تفسيرا آليا، كما يبدو " الفكرى " مفسرا للشعرى بنفس الطريقة الآلية ، وكأن البنيات الثلاث تتماثل الى حد التطابق . وليس الامر كذلك فى المنهج البنيوى التوليدى الذى يطمح الباحث الى توظيف آلياته واجراءاته . فى هذا المنهج تكون الظاهرة" الشعرية" ومايتنتج عنها من دلالات هى " الاصل " الذى يبحث المنهج عن تأويل له فى الفكر والثقافة ، اللذين يجدان تفسيرهما بالبحث عن جذورهمافى الاجتماعى .الحركة فى هذا المنهج تبدأ من " النص الشعرى " ومن خصوصية البنيوية والتعبيرية ، وتنتقل الى " الخارج " . ولكن الباحث هنا بدأ برصد " الخارج " اجتماعيا وفكريا ، وبذلك قام بعملية " رصد " لهذا الخارج فى بنية النصوص.

فى عملية المماهاة بين الفكرى و الشعرى يفقد الشعرى خصوصيته من حيث هو بنية لها قوانين مستقلة ، ومن حيث هو تعبير لايحيل الى العالم احالة مباشرة . ان مفهومى " الاتصال و الانفصال " مفهومان نابعان من التقسيم الفكرى الشائع و المستقرلاتجاهات التصوف الى سنى شرعى والى فلسفى متزندق ، وهو تقسيم أصبح محل مراجعه بعد أن تم الكشف عن كثير من العناصرالغنوصية فى فكر ابى حامد الغزالى ، سواء فى " جواهر القران " او فى " مشكاة الانوار " فضلا عن " الاحياء " الذى يحتاج لقراءات جديدة فاحصة . ولكن حتى مع التسليم بوجود

هذا التقسيم الثنائي ، فليس من الصواب منهجيا تصور تطابق بين الفكرى والشعرى الى حد القول : " بالطريقة ذاتها نرى أن الشعر الصوفى باعتباره ثمرة من ثمار التجربة ووسيلة من وسائلها التعبيرية التى تنقل الخبرة وتختزنها ، كان لابد من أن يتعين فى ضوء القسمة المشار اليها " (ص ٧١).

أن انحياز الباحث الى الشعر المعبر عن مفهوم " التوحد" على حساب الشعر المعبر عن مفهوم " الانفصال " نابع من تلك القسمة الثنائية من جهة ، ويؤكد سيطرة النزعة الفكرية على الحاسة النقدية عنده من جهة أخرى . ويتجلى ذلك فى الوقوف وقفات تفصيلية حماسية عند بعض النصوص التى تنتمى الى " التوحد " رغم انها نصوص عادية ذات نزعة تعليمية وارشادية واضحة تجعلها تنتمى الى مجال " الاتجاه المباشر " . ففى وقوفه مثلا عند واحدة من خمريات " السيد احمد البدوى "- التى وصفها فى اطار نظرية " الحقيقة المحمدية " (ص ١١٨ - ١١٩) يقفز الباحث من النص الى الحديث عن النظرية الفكرية ذاتها ، حيث يلمح وراءها اتجاها الى اكساب الانسان خصائص الهيه ، وسعيا الى جلاء المطلق بصورة موضوعية . وتصل به حدة الحماس الى تصور انه تكمن خلف تلك النظرية نواة " رؤية تاريخية للدين " . والحقيقة أن قراءة اخرى لنظرية " الحقيقة المحمدية " يمكن ان ترى فيها عكس ذلك . يمكن ان ترى فيها تحويلا للبشرى والتاريخى الى " أزلى " و "مقدس " خارج التاريخ . وتجد هذه القراءة مشروعيتها فى مجمل نزوع حركة الفكر الدينى الاسلامى الى " التمسح " أى الى الاعلاء من شأن الخلاص عن طريق تقليد السلوك النبوي فى كل تفاصيله اليومية . ومرة أخرى فإن قراءة فاحصة لاحياء علوم الدين للغزالى يمكن أن تجد فيها تجاوبا على مستوى غنوصى للجهد الذى بدأه الشافعى فى الرسالة لتاسيس " السنة " بمعنى شامل تفصيلى يستوعب كل تفاصيل حياة النبى وسلوكه اليومى ، الى نص مشرع.

تتكرر نفس الظاهرة -ظاهرة القراءة الحماسية للفكر فى النص الشعرى- بشكل لافت فى تحليل نص للعفيف التلمسانى (ص ١٥٩) ، رغم ان النص لايستجيب للقراءة . يرى الباحث أن النص يعتمد على تواز بين محورى ضمير المتكلم الجمع وضمير المفرد المخاطب ، وهو تواز يكشف - فيما يرى - عن توجه الصوفى لرفع صفة المفارقة التامة عن القوة الالهية من خلال احضارها فى الحيز الانسانى ، والحقيقة ان الحضور الطاغى فى النص انما هو لضمير المخاطب المفرد الدال على المطلق ، وهو ضمير يطغى حضوره على ال " نحن " الذى يبدو صدى لل " أنت " على جميع المستويات . ولكن حماس الباحث " الفكرى " يحجب عنه " الشعرى " القادر علىاضاءة هذا " الفكرى " دون قناعات مسبقة . لذلك ليس غريبا أن يلجأ الباحث لقراءة نص الششترى الطويل (ص ١٢٢ وما بعدها) مستعينا استعانه كاملة بقراءة النابلسى رغم ما يعتورها من قصور كان يمكن للباحث تجاوزه نقديا او الكشف عن ابعاد فى النص ظلت كامنة .

لماذا حدث هذا الطغيان الفكرى على الشعرى فى وعى الباحث ؟ هذا السؤال يمكن أن يجد اجابة جزئية له فى تأثر الباحث ببعض قراءات التراث الدينى الاسلامى ، خاصة قراءتى ادونيس وحسين مروة ، التى تعتمد الفصل بين " الثبات و التحول " او بين " المثالى والمادى " . لكن هذا يفسر حماس الباحث للاتجاه الذى تصور انه يقع فى دائرة " المادى " و " المتحول " ، ولايفسر المشكل كله . المشكل متجذر فى النقد العربى بصفة عامة ، حيث تحديد الفروق بين " الفكرى" و"الشعرى" فضلا عن الفروق بين " الفكرى " و " الادبى " وبينه وبين " الفنى " ماتزال تحتاج الى جهود وجهود.

واذا كان وفيق قد نجح فى هذا البحث نجاحا جزئيا ، فان طموحه المنهجى المتزايد ، وقدراته التى تتنامى وتتطور كفيلة بان ترشحه واحدا من شباب النقاد المؤهلين للتصدى لعبء تحديد الفروق ، وازاله العوائق المنهجية و الاجرائية

فى طريق البحث فى الادب ونقد الشعر . ومن اهم العوامل التى تضعه فى النخبة الواعدة انه يتصدى بالمنهجيات الحديثة والمعاصرة لتحليل نصوص قديمة . وفى هذا التحدى الذى وضع نفسه فيه بدءا من هذا الكتاب ، نتوقع أن يكون فى كتابه الثانى مزيد من الانجاز و النضج والنجاح فى تطويع المنهج .

نصر حامد ابو زيد
١٨ / ٥ / ١٩٩٤

اهداء

الى النقطة

مبدأ اللغة و غاية الكلام .

مقدمة

أ- في الموضوع :

لقد باتت الموقف من التراث أمرا بالغ الاهمية فى وقتنا الحاضر ، على أن العودة اليه بحثا ومساءلة ، ليست بجديدة على هذا الميدان ، فقد تمت قراءة الكثير من جوانبه بطرق شتى ما تزال موضوع نزاع تتفاوت درجته ، بمقدار تفاوت آراء الباحثين فيه . وما ذلك الا نتيجة طبيعية للقاعدة الايديولوجية التى يستند اليها كل منهم فى تعامله معه . واذا عرفنا أن احترام الماضى لايكون بعزله وتقديسه كصنم ، عرفنا أن هذه القضية ، قضية اعادة النظر فيه ، ستبقى مشروعا قابلا للبحث ، بهدف اكتشاف هذا التراث وتقويمه والتسلح به ، بما يخدم الحاضر ويسهم فى بناء المستقبل.

وبخصوص موضوعنا ، فان ظاهرة التصوف واضحة المعالم ، بما لها من أهمية وهى التى تمتد على مساحة واسعة من التراث العربى الاسلامى ، فقد بدأت فى القرن الاول الهجرى سلوكا تمثل فى حركة الزهد ، التى كانت ، فى ذلك الوقت ، رد فعل سلبيا على الاحداث التى عصفت بالمجتمع العربى الاسلامى ، منذ الانتفاضة التى استهدفت ثالث الخلفاء الراشدين . فهى اذا ظاهرة اجتماعية اتخذت لباسا دينيا ، تجلى بالانقطاع عن النشاط السياسى والاجتماعى والتفرغ لعبادة الله .

وعبر مراحل التطور ، اكتسبت هذه الظاهرة ملامح متباينة ، بفعل الظروف الذاتية والموضوعية ، التى تضافرت لرسم مسارها فى كل مرحلة . وهذه

الملامح ، التى وشت الظاهرة لا قت انعكاسها فى أشعار المتصوفه وفى أقوالهم ومواقفهم ، وربما كان هذا الاثر ، فى الشعر ، أعمق منه فى غيره ، ذلك أن التصوف ، باعتباره تجربة ذاتية تقوم على الذوق والوجدان، أقرب الى الفن وأكثر التصاقا به . والى جانب ذلك ، فان التركيب الشعرى ، بما له من خاصية ايحائية ، قد يسعف أصحاب المواجيد فى ترجمة احوالهم ومنازلاتهم ، ويبدى من القدرة على استيعابها ما لاسبيل اليه مع العبارة ، التى تتوخى الوضوح و المباشرة ، وتتجاوز التلميح الى التصريح والانكشاف فتكف بذلك عن الاستجابة لتلك الحالات الروحية العالية التى تميز تجربة التصوف .

واذا كان الشعر أكبر قدرة على تمثل المعاناة الصوفية ، بأسرارها وغوامضها ، اوبظلالها وكثافتها ، فان الشعر الصوفى فى العصر المملوكى ، لم ينل حقه من الدراسة والبحث ، ذلك أن معظم الدراسات ، التى عالجت الانتاج الادبى فى هذه المرحلة ، لم تعن بهذا الموضوع العناية اللازمة ، وانما عرضت له عرضا ، يتسم بالاجتزاء وسرعة التناول ، فضلا عن وقوف بعضها عند حدود الجمع والتعليق المدرسى ، الذى لايتعمق فى النص ليكشف عن علاقاته ومكوناته ، بل يكتفى باختزاله وتحويله الى مجرد أفكار .

ومن الدراسات التى تناولت الشعر الصوفى فى هذا العصر ، أذكر كتاب ((الادب العربى فى العصر المملوكى)) للدكتور محمد زغلول سلام ، الذى وقف به عند نهاية الدولة المملوكية الاولى، فأفرد للكلام على هذا البحث بابين: بابا يتناول التصوف والادب الصوفى ، واخر يتناول شعراء الصوفية ومذاهبهم ، وكتاب ((الادب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى)) للدكتور على صافى حسين، وهو دراسة فى الادب المصرى، تناولت الشعر والنثر ، وعرفت بطرائق المتصوفه وشيوخهم ، وبالمدارس التى يتوزع عليها شعراؤهم . والى جانب ذلك فان هذا الكتاب يحتوى على دراستين : وصفية وتحليلية للشعر الصوفى خلال

الاطار الزمنى المحدد بمائة سنة ، غير ان طبيعة الدراسة فيه ، لاتتخطى كونها شرحا على هامش النص ، ولاتتعدى توضيح بعض أفكاره ، من خلال ربطها بحياة الشاعر او بثقافته المستمدة من علوم الشريعة اومن غيرها.

فالكتابان ، على أهميتهما ، لايحيطان بالشعر الصوفى فى هذه المرحلة ، ولا يخلوان من التبسيط والتعليمية فى تناول نصوصه ، وهما بعد ذلك ، يكتفيان بتقديم العون لمن يريد أن يتوسع فى هذا الموضوع ، ويوجهان الى تحقيق خطوة أعمق فى سبر مجاهيل النص الصوفى واكتناه أسراره .ولما كانت ظاهرة التصوف قد بلغت حدا من النمو والازدهار فى العصر المملوكى ، بدت لنا ضرورة العمل على انجاز هذا الموضوع ، للبحث عن العوامل التى أسهمت فى تنشيط حركة التصوف ، ودفعت بها لتتصدر الحياة الاجتماعية والفكرية والادبية ، ومن ثم لمحاولة رصد أشكال تجليات هذه الظاهرة فى الشعر ، آخذين بعين الاعتبار خصوصية التعامل مع المسألة ، بوصفها قبل كل شىء ، خطابا شعريا ، له طبيعته وادواته وطرائقه الذاتية ، التى تميزه عن غيره من الفعاليات فى حقول النشاط الانسانى .

ونظرا لضخامة الموضوع و اتساع زمن السيادة المملوكية ، الذى امتد زهاء ثلاثة قرون (٦٤٨ - ٩٢٣ هـ) ، راينا أن نقيد البحث ونخصصه ليكون وقفا على زمن الدولة المملوكية الأولى (٦٤٨ - ٧٨٤ هـ) ، فجعلناه فى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة .

واول هذه الفصول يبحث فى أسباب شيوع التصوف ، ويحاول أن يتلمس ذلك من خلال طوابع الحياة وخصائصها ، ومن هنا تركز الجهد فيه على ابراز جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية فى ظل سيطرة المماليك ، وعلى عرض ألوان الصراع : الفكرى والدينى والمذهبى القائم فيها ، وقد حاولت الدراسة أن تجد فى

ذلك كله حوافز التصوف ومسبباته خلافا لمن ذهب الى ربطه بالدين وتعامل معه باعتباره نتاجا له وثمرة من ثماره ، ونحن فى ذلك لاننكر أثر الدين ، ولكننا نميل الى تناول التصوف باعتباره نتاجا للحضارة العربية الاسلامية ، التى يعتبر الدين واحدا من العوامل المتفاعلة داخلها .

اما الفصلان الثانى والثالث فينعقدان لتناول الشعر الصوفى ، ويكون ذلك من زاوية العلاقة بين الله والانسان ، هذه العلاقة التى تتحدد بكونها انفصالا او اتصالا . ومن هنا فان احد الفصلين يتناول مفهوم الانفصال ، وهو يشمل الشعر الصوفى الدائر فى فلك الشريعة الاسلامية ، والذى يقر بالانفصال الكلى للالهى عن الانسانى ، بينما يتناول الفصل الآخر مفهوم التوحد ، الذى يشمل الشعر الصوفى الفلسفى ، الذى يتجاوز الشريعة بمقاصده وأغراضه ، فيلغى المسافة بين الله والانسان ويردم الهوة الفاصلة بينهما ويتجاوزها لتحقيق الوحدة والاندماج .

٢ - فى المنهج :

حاولت هذه الدراسة أن تفيد بحدود من المنهج البنيوى التكوينى ، من حيث هو منهج يجد مرتكزه فى النص ، ويعمل على اكتشافه من الداخل ، فينفذ الى علاقاته الباطنية المتأتية من ترابط الوحدات اللغوية المكونه له ، ولكنه فى الوقت ذاته لاينغلق على النص ، ولايكتفى بوصف ترابطاته الداخلية، بل يتجاوز ذلك الى البحث عن سر وجود العمل الادبى على هذا النحو أو ذاك من الترتيب والانتظام، وهنا لايلبث أن يغادر النص الى محيطه ، فيتخلى عن الرؤيه المحايثه له ، ويتجه الى رؤيته فى سياقه الاجتماعى والتاريخى .

ان أهمية هذا المنهج تنبع ، اذا ، من نقطتين : اولاهما تكمن فى ايلائه النص أهمية خاصة ، وفى عمله على اكتشاف قوانين انتظامه ، وهو بهذا المعنى،

ثقافية واجتماعية وتاريخية ، وهى بذلك ، تهمشه وتلحقه بغايتها ، وتحيله الى مجرد وثيقة للاستشهاد . والنقطة الثانية تكمن فى تجاوز هذا المنهج للاتجاه البنيوى السكونى ، الذى يعزل النص ، ويحيله الى وجود مغلق ومكتف بذاته فيكون عمله ، وفق ذلك ، مقتصرا على الوصف واكتشاف الانساق الداخليه للعمل الادبى .

ان قابلية النص للعزل ، بحكم استقلاله فى بنية ، لاتجعله خارجا عن المجال الثقافى الذى يتكون فيه ، ويتبع ذلك انه ليس خارجا عن الاطار الاجتماعى ، الذى تكون فيه الثقافى ، وهو بحكم وجوده فى مجتمع ، لاينفك عن كونه عنصرا فى بنية هذا المجتمع(١).

فاذا كان من الممكن فهم العمل من ذاته ، عبر تحليل محايث له ، فان تفسيره لايتأتى الا من خلال ادخاله ، كعنصر وظيفى ، فى مجال أوسع ، وربطه ببنية جماعية معينة (٢) ، وهذا الربط لايعنى ، بحال من الاحوال ، الغاء الخصوصية الفردية للمبدع ، وانما يعنى الاتجاه الى رؤية هذه الخصوصية داخل المنظومة الكلية. ويرى غولدمان ان محاولات وضع النتاجات الادبية الثقافية ضمن علاقات مع الفئات الاجتماعية ، بقدر ماهى مواضيع مبدعه ، تظهر ، حسب معارفنا الحالية، عملية اكثر من محاولات اظهار الفرد وكأنه الموضوع الحقيقى للابداع(٣).

---

(١) ــ فى معرفة النص ص ٣٨.

(٢) ــ انظر البنيوية التكوينية والنقد الادبى -مقالة بعنوان المادية الجدلية وتاريخ الادب لوسيان غولدمان ، ترجمة محمد برادة . ص ١٨ . وانظر - فى البنيوية التركيبية - دراسة فى منهج لوسيان غولدمان - د.جمال شحيد القسم الثانى (نصوص مختارة من اعمال غولدمان) مقالة بعنوان (سوسيولوجية الادب ص١١٧)

(٣) ــ " pour une sociologie du roman " (Goldman) p. 343

لقد جعلنا الفصل الاول من هذه الدراسة ، وهو بحث عن اسباب شيوع التصوف ، بمثابة الاطار المرجعى ، الذى يتعين علينا ان نفسر الشعر الصوفى فى ضوئه ، وقد أوضحنا فيه الجوانب الفكرية والاجتماعية والتاريخية التى تخص هذا العصر . ثم حاولنا ، فى الفصلين الباقيين ، استنطاق نصوص الشعر الصوفى واستشارتها ، ابتغاء الكشف عن منطوقها ومحمولاتها الفكرية ، التى تتجسد عبر الشكل ومن خلاله ، وبهذا يصبح الكلام على المحتوى هو كلاما على الشكل بطريقة ما ، لاعتقادنا ان النظرة الكلية الى النص هى القانون الاساسى الذى يجب ان نصدر عنه .

وتأسيسا على هذا الفهم تتقلص فاعلية الدراسة ، التى تسعى الى تعداد افكار الخطاب الادبى ، وتذهب ، من بعد ، الى اختزاله بمجمل هذه الافكار ومعادلته بها ، الامر الذى يفقد النص حيويته ، كما يفقده الهوية التى بها يستقل ويتميز .

من هنا كان توجهنا الى النظر في داخل النصوص ، أملا فى الكشف عن البنية التى تنهض بها ، وأعقب ذلك الاتجاه الى تفسير قواعد انتظام الخطاب ، وان كنا قد زاوجنا بين مرحلتي الوصف والتفسير ، ذلك أن المنهج ، كما بينا ، لايكتفى بوصف وسائل التعبير ، التى تنبنى النصوص على اساسها ، فلابد ، الى جانب ذلك، من العمل للاستفادة مما هو خارج النص ، بالمقدار الذى يسعفنا فيه على اضاءته وجلاء مكنوناته . ولايعنى ذلك بالطبع أن نفسر النص تفسيرا جبريا بمراجعه ، بل ان الهدف هو الاستفادة من هذه المراجع ورصد كثافتها وطريقة حضورها داخل النص ذاته .

وتجدر الاشـارة هنـا الـى أن ثمـة مسـائل فرضتهـا طبيعـة المـادة ، وفـى مقدمتها مسألة الاجتزاء التـى اضطررنـا اليهـا ، علـى الرغـم مـن ايماننـا بضـرورة مواجهة النص باعتباره كلا واحدا لايقبل التجزئة و الاقتطاع .

اضافة الى ما تقدم ، فقد حاولنا ، على قلـة ، وعندمـا تدعـو الحاجـة ، أن نستفيد من معطيات علم النفس فى مواجهة عقبات هذا الموضـوع . واذا كانت هذه المعطيات تنصب ، فى جانب منها ، علـى سيكولوجية الفـرد ، فـان اسـتفادتنا منهـا كانت موجهة الى خدمة التحليل السوسيولوجى الذى يقتضيه المنهج .

ولقد حرصنا ، قدر الامكان على ان نتخذ من النص منطلقا لعملنا ، رغبـة منا فى الوصول الى ما نبتغيه من تجنب للقسر وللنظرة التخطيطية فـى التعـامل مـع المادة التى هى موضع الدرس .

وفيق سليطين
اللاذقية
نيسان ١٩٩٠

****



الفصل الأول

أسباب شيوع التصوف فى العصر المملوكى



أسباب شيوع التصوف في العصر المملوكي

وبما كانت ظاهرة التصوف الاسلامى من أبرز الظواهر التى عرفتها الحياة الاجتماعية فى ظل السيادة المملوكية ، فهى قد استطاعت ، بما تأتى لها من الذيوع والانتشار ، أن تتصدر هذا العصر وتزين بمعالمها على مختلف جوانبه ، حتى بلغ من أمرها أن غدت المعلم الأساسى المميز له . فى ضوء ذلك ، كان من الضرورى لهذه الدراسة أن تبحث فى أهم العوامل التى وقفت وراء هذه الظاهرة ، فعملت على تغذيتها ودفعت بها الى مكان الصدارة .

وهذه العوامل التى توصلت الدراسة الى الكشف عنها نجملها فيما يلى :

أولا : الغزو الخارجي للدولة العربية الاسلامية

(حروب الفرنج والغزو المغولي)

كان الفرنج قد أقاموا لهم امارات فى ربوع الشام وفلسطين ، منها عكا ويافا وطرسوس وعسقلان وصور وبيت المقدس . وفى سنة اثنتين وستين وخمسمائه للهجرة أقبلت جحافلهم الى الديار المصرية ، فأرسل نور الدين محمود أسد الدين شيركوه ومعه ابن أخيه صلاح الدين يوسف بن أيوب لمجابهة الغزاة والحاق الهزيمة بهم .

ومرة أخرى ، استطاع صلاح الدين أن يوقع بهم في سنة خمس وستين وخمسمائه بعد أن حاصروا دمياط خمسين يوما(١) . وعقب استقلاله بأرض مصر تهيأ له أن ينصرف لمحاربتهم ، فاسترد منهم ما كانوا قد استولوا عليه من بلاد المسلمين في الشام بما في ذلك القدس الشريف . غير أنهم مالبثوا أن عادوا الى احتلال الكثير من الاماكن التى كان صلاح الدين قد أخرجهم منها في أواخر القرن السادس ، مستفيدين من احتدام النزاع بين أفراد الاسرة الايوبية .

ومع انتقال السلطنة الى المماليك ، بعد وفاة الملك الصالح أيوب ومقتل ابنه توران شاه هجمت جموع الفرنج على دمياط واستحوذوا على ثغرها ، واستغرقت حروبهم ، بعد ذلك ، مع السلطنة المملوكية زمنا طويلا ، تمكن خلاله سلاطين المماليك من انزال الهزائم بهم ، وأخذوا بدحرهم واستئصال جذورهم تباعا، فقد استولى الملك الظاهر بيبرس ، نتيجة حملاته عليهم وحروبه معهم ، على العديد من المدن والحصون التى كانت بايديهم ، ففتح قيساريه وصفد ويافا وحصن الشقيف وانطاكية وغير ذلك (٢) وواصل قلاوون ، من بعده ، هذه الحروب فكسر شوكتهم وقضى على وجودهم في اماكن ، من اهمها طرابلس التى كانت من أكبر ما تبقى لهم من امارات . وتابع ابنه الاشرف خليل المعارك معهم حتى تمكن من القضاء على معاقلهم باستيلائه على عكا سنة (٦٩٠) هـ (٣) .

---

(١) ـ حسن المحاضرة : ٢/ ٢٥

(٢) ،-(٣) ـ لمزيد من الاطلاع : انظر البداية والنهاية ١٣ / ٢٤٤ وما بعدها ، الخطط ٢ / ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

لقد كانت هذه الحروب الطاحنة تدور رحاها بين المسلمين والفرنج الذين استهدفوا الشرق الاسلامى لبسط سيطرتهم عليه ، متخذين من حماية الاماكن المقدسة ذريعة لهم، فى الوقت الذى كان فيه المغول يتأهبون للتوسع، بعد أن اشتد بأسهم بظهور جنكيز خان، الذى استطاع ان يؤلف بين صفوفهم، و ان يجمعهم تحت رايته، بما فرض عليهم من قوة صارمة ، فجعل منهم قوة عظمى ، اجتاح بها اواسط آسيا وعبر نهر جيجون قاصدا بلاد الاسلام سنة ٦١٦ هـ . فاكتسحت جموعهم الممالك الاسلامية فى الشرق ونشرت معها موجة من الرعب والدمار.

وفى سنة ٦٥٦ هـ زحف هولاكو – حفيد جنكيز خان – بجيش مغولى الى بغداد فملكها وقتل الخليفة المستعصم بالله وأزال دولة الخلافة العباسية ، وأطلق جنوده يعملون سيوفهم فى أهلها قتلا وتنكيلا مدة أربعين يوما ، خربوا خلالها الجوامع ونهبوا القصور وأحرقوا ما فيها من كتب . ولقد ذكر ابن الاثير ماحل ببغداد اثر هذا الاجتياح قال : ((**وبقيت بغداد خاوية على عرشها ، ليس فيها أحد الا الشاذ من الناس ، والقتلى فى الطرقات كانهم التلول ، وقد سقط عليهم المطر ، فتغيرت صورهم ، وأنتنت من جيفهم البلد ، وتغير الهواء فحصل بسببه الوباء الشديد ، حتى تعدى وسرى فى الهواء الى بلاد الشام فمات خلق كثير من تغير الجو وفساد الريح**))(١).

تابع المغول زحفهم قاصدين فتح الشام ، فاخترقوا اربل وديار بكر وميا فارقين ثم حاصروا حلب ونكلوا بأهلها بعد أن افتتحوها بامان ، ولما وقع ذلك أرسلت حماة بمفاتيحها الىهولاكو، الذى سير جيشا بقيادة أمير من كبار دولته يدعى

---

(١) – البداية والنهاية ١٣ / ٢٠٣

(كتبغانوين) الى دمشق فأخذوها دون ممانعة ، وعندما بلغ الملك المظفر قطز صاحب مصر ما فعله التتر بالشام ، وانهم عازمون على الدخول الى مصر ، توجه اليهم على رأس جيشه سنه ٦٥٨ والتقى بهم فى عين جالوت فهزمهم وقتل أميرهم، وكانت أول هزيمة عرفت للتتر منذ قيامهم(١). واستمر الجيش الاسلامى فى مطاردة فلولهم ، فاسترد حلب ودخل الملك المظفر دمشق ، وكانت فرحة عظيمة تغنى بها الناس مأخوذين بنشوة النصر. و مما أنشد فى هذه المناسبة قول أحدهم(٢):

هلك الكفر فى الشام جميعا	واستجد الاسلام بعد دحوضه
بالمليك المظفر المـلك الأر	وع سيف الاسلام عند نهوضه
مـلك جاءنا بعزم وحزم	فاعتززنا بسمره وبيضه
أوجب الله شكر ذاك علينا	دائما مثل واجبات فروضه

وفى عهد الملك الظاهر بيبرس عادت جيوشهم الى حلب فحاصروها أربعة أشهر ، ثم أوقع بهم الملك الظاهر سنة ٦٥٩ هـ ، ولاحق فلولهم حتى اقتحم بعسكره الفرات وراءهم سنة ٦٧١ هـ (٣). ولما صارت السلطنة الى المنصور قلاوون سير ابغا بن هولاكو ، الذى تسلطن على التتر بعد ابيه ، سير جيشا نحو الشام وقدم عليه أخاه منكوتمر بن هولاكو ، فتجهز لهم المنصور والتقاهم بظاهر حمص وأنزل بهم هزيمة نكراء سنه ٦٨٠ هـ .

---

(١) ــ الخطط : ٢ / ٢٣٨

(٢) ــ تاريخ ابن الوردى ٢/ ٢٩٨ ، والنجوم الزاهرة ٧/ ٨٢ .

(٣) ــ البداية و النهاية ١٣ / ٢٤٤ ، تاريخ ابن الوردى ٢ / ٣١٦ .

واضافة الى ذلك ، فقد حفلت فترة حكم الناصر محمد بالاحداث الجسام ، اذ عاود التتر هجماتهم بقيادة غازان بن أرغون فعبروا الفرات الى حلب ثم حماه ، واستولوا على دمشق بعد أن هزموا جيش الناصر فى وقعة وادى الخازندار شرقى حمص سنة ٦٩٩ هـ .وبعد أن استعيدت من أيديهم عادوا الى مهاجمتها ثانية سنة ٧٠٠ هـ و ٧٠٢ هـ غير أن جموعهم مالبثت أن تبددت تحت ضربات الجيش الاسلامى فى موقعة شقحب (١) ، فانقطع تهديد التتر وضمن الملك الناصر استقرار أحوال بلاده حتى آخر عهده بعد فترة عصيبة تخللتها الحروب والمجاعات والأوبئة.

ولاشك فى أن هذه الحروب ، التى استهدفت الشرق الاسلامى ، قد أثارت حماسة عارمة ، أججبت المشاعر الدينية فى نفوس المسلمين(٢) ولاسيما أن بعضا منها كان قد تغلف بطابع دينى ، فأثار ردة فعل مماثلة . وهى ، بما خلفته من الرعب والخراب ، وبما أورثته من الويلات و المآسى أسهمت فى تنمية نظرة خاصة الى الحياة ، قوامها الاعراض عن متاعها الزائل ، الذى يقف وراء هذه المحن التى ألمت بالناس . وترافق هذا الارتداء عن طيبات الدنيا بنزعة نحو التسامى روحيا للعودة الى الله .

---

(١) ــ تاريخ ابن الوردى ٢ / ٣٥٩ .

(٢) ــ من أمثلة ذلك ماذكره المقريزى من أن الملك المظفر قطز كان يحض عسكره على قتال التتر فيثير مشاعرهم الدينية من خلال دعوتهم لنصرة الاسلام والمسلمين وتحذيرهم من عقوبة الله .
انظر السلوك : ج ١ ، ق ٢ ، ص ٤٣٠ .

ثانيا : سياسة الدولة المملوكية

أ - الطبيعة العسكرية للنظام المملوكي :

نشأ المماليك نشأة عسكرية ، وتدربوا على فنون القتال والفروسية منذ أن كانوا يجتلبون لخدمة السلاطين وللانتظام في صفوف الجندية ، وكان النزاع بين أفراد الاسرة الايوبية ، بعد صلاح الدين ، قد اسهم في استدعائهم والاعتماد عليهم ، اذ حاول كل من الملوك الايوبيين أن يشكل لنفسه .. (حاميه) منهم . وشيئا فشيئا ترسخ لديهم هذا الطابع ، حتى غدوا قوة عظمى أتيح لها أن ترث الاسرة الايوبية في الحكم والسلطنة . فكانت القوة سبيلهم لبسط سلطانهم وللحفاظ على كيانهم ، حتى انها غدت أساس الحكم المملوكي وقانونه الاعلى (١) ، وكان لابد لكل من يطمح الى اعتلاء العرش من الركون اليها ، ومن هنا سادت عهود سيطرتهم الدسائس والاضطرابات والفتن .

لقد تابع المماليك سنة من قبلهم في منح الاقطاعات ، فأقاموا نظامهم على الاقطاع الحربي ، وعملوا على توزيع الاقطاعات على الرتب الرفيعة في السلك العسكري مقابل الخدمة . قال المقريزي : ((وأما منذ كانت أيام السلطان صلاح الدين ، يوسف بن أيوب ، الى يومنا هذا ، فان اراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده)) (٢) لكنهم -في الوقت ذاته- ألغوا ماكان سائدا من وراثة الاقطاعات فكانت تعود الى السلطان ، بعد موت أصحابها وكان له ايضا أن يستردها منهم في حال غضبه عليهم ، ثم يقوم هو بمنحها لمن يريد .

---

(١) _ الادب في العصر المملوكي ، زغلول سلام ١ / ١٧ .

(٢) _ الخطط ، ١ / ٩٧ .

على هـذا النحـو ، تـم ربـط المقطعين بـالمركز مباشـرة . وهـذا الاجـراء لايخرج عن كونه سياسه مرسومة ، تهئ للسلطان أن يتصـرف بها ومن خلالها ، بما يسهم فى تثبيت سلطته واقرارها ، ذلك أن الحكم المملوكى كـان يسن قوانينـه ويقيم ممارساته ، انطلاقا مما تقتضيه مصلحة الجهاز العسكرى المتسلط ، الامر الذى قـاد الى مزيد من الانحطاط والتدهور فى الحياة عامة .

فلم يكن المماليك يهتمون باقطاعـاتهم ، ولـم يكـن يعنيهـم مـن أمرهـا ، الا مقدار مـا تـدره عليهـم مـن أرزق . وبسـبب انصرافهـم عنهـا الـى شـؤون الجيـش ، وشعورهم بانتقاص ملكيتهم لها ، بعد الغاء طابع الوراثة الاقطاعية ، أوكلـوا امرهـا الى السكان الاصليين للبلاد ، واستخدموهم للعمل فيهـا ، فجعلـوا منهـم ارقـاء لهـم ، وحولهم الى أقنان فى مزارعهم . فالفلاح المقيم فى ناحية ما ، يصير عبـدا قنـا لمـن اقطـع تلك الناحية ، لايباع ولايعتق ، بل يبقى قنا هوومن ولد له (١) .

لقد شعر هؤلاء الاقنان أن عملهم ماكان ليكسبهم الا مزيدا مـن العبوديـة ، فانعكس ذلـك علـى انتـاجهم وجـره الـى الضعـف والـتردى ((فقلت مجـابى البـلاد ومتحصلها ، لقلة مايزرع بها)) (٢) . وكانت أمور الزراعة مرتبطة بوضـع النيل ، فاذا فاض وجاوز الحد أتلف المزروعات وأغرق الاراضـــى ، واذا انخفض مسـتواه تعذررى الاراضى والحياض (٣) . وعلى الرغم من ذلـك فـان الممـاليك لـم يهتمـوا بوسائل الرى ، ولم يوظفوا أموالهم فى تنمية الزراعة ، حتـى ان الجسـور البلديـة ،

---

(١) ــ الخطط ، ١ /١٧٥ .

(٢) ــ اغاثة الأمة بكشف الغمة ، ص ٤٢

(٣) ــ الدولة المملوكيه ، ص ١٣٢

التى كان من واجب المقطعين انشاؤها ، أهملت وتركت عمارتها (١) ، واقتصر عمل المماليك على فرض المغارم وجباية الاموال ومصادرة المحاصيل وتناول أهل المزرعة والحرث بكثير من الظلم والتعسف .هذا الوضع الذى وقفنا عليه ، كان لابد أن يترك آثاره على سائر الفعاليات الاقتصادية فالصناعة ، التى كان لها نصيبها من الازدهار فى العهد المملوكى (٢) ، بدأت تتأثر بضعف عائدات الاقطاع الزراعى وبحالة عدم الاستقرار التى نتجت عن تسابق المماليك ، وصراعهم الدموى للوصول للعرش ، ولامتلاك الاقطاعات الواسعة . وكان ما قام به المماليك ، من جباية وضرائب واحتكارات ، قد نمى قوتهم المالية فتمكنوا من السيطرة على الاقتصاد العام (٣)، ذلك أن ((النظام الضريبى العينى ، الذى كان سائدا فىالعصر المملوكى ، شكل عاملا هاما فى دفع عجلة الانحطاط الصناعى ، فالمماليك غالبا ماحصلوا على الجزية والخراج أموالا عينيه ، .. ناهيك عن المصادرات المتكررة ، التى اعتمدها الحكام وسيلة لزيادة دخلهم))(٤) .

وتحت تاثير الضرائب الفاحشة والغرامات المتكررة ، التى كانت تفرض علىارباب الصناعات اخذت الصناعة بالضعف ، وبدأ الشلل يغزو القطاع الصناعى بسبب تسلط المماليك عليه وامتصاصهم لخيراته ، بعد ان تحولت انظارهم عن الزراعة التى اصابها العجز ، فقصرت عن الوفاء باحتياجاتهم المتزايدة .

---

(١) ــ صبح الاعشى ، ٣ / ٤٤٥ (٤) ــ الدولة المملوكية : ص ١٧٦

(٢) ــ للوقوف على مظاهر النشاط الصناعى فى هذا العصر راجع الدوله المملوكية ص ١٥٦ ومدن الشام فى العصر المملوكى ص ٤٥ .

(٣) ــ أشار ابن خلدون الى اتساع طرق الجباية وتنوعها فى الدولة المملوكية ، وتحدث عن سيطرة الحكام المماليك على الاسواق ، وعن احتكارهم للبضائع ومقاسمتهم العمال والجباة ماحصلوا عليه من اموال ، وبين أثر ذلك كله فى تدهور الحياة الاقتصادية عامة .

انظر المقدمة : ٢٤٥ ، ٢٨١

لقد اصبح أمراء المماليك هم اصحاب الاسواق والخانات والمخازن ، ولـم تكن سيطرتهم على وسائل الانتاج ، فيهذا الحقل ايضا ، الا بهدف زيادة أرباحهم ، ومراكمة ثرواتهم ، التى لم تكن تستثمر فى تنمية الاقتصادوخدمة المصلحة العامـة ، بل كانت تنفق على ملذاتهـم وعلـى أمرائهـم وجلبـانهم ، وهكـذا قـاموا بنقـل الحـرف والتجارات المربحة الى أسواقهم ، وعملوا على أحتكارها لضمان العـائدات الماليـة العالية (١) ، أضف الى ذلك أن الطبيعة العسكرية لدوله المماليك ، التى تقـوم علـى تهيئة الأجناد والمحاربين لتوسيع جهازهـا العسـكرى ، رسـخت نظـرة الازدراء الـى المنتجين الحرفييـن وأرهقتهم ماليـا لصـالح الطبقـة العسـكرية المسيطرة (٢) . واذا كانت التجارة ، هى القطاع الاقتصادى الذى بقى مزدهرا فى عهـد الممـاليك ، فانهـا قد تاثرت ، فى اواسط القـرن الثـالث عشـر بعـداء الممـاليك السياسـى مـع الغـرب ، وبظهور المغول ، الذيـن شـجعوا التجـارة البريـة عـن طريـق بـلاد فـارس وارمينيـا وموانئ المتوسط ، حتـى ان طريـق التوابـل لـم تعـد الـى مصـر وسـورية ، الا فـى حوالى منتصف القرن الرابع عشر (٣) .

مع ذلك ، فان التجارة المملوكية لـم تتوقـف حركتهـا مـع الغـرب ، علـى الرغـم مـن التحظيـرات البابويـة وأعمـال القرصنـة . فقـد شـجع الممـاليك التجـارة الخارجية ، نظرا لماتدره من عـائدات جمـه علـى الخزينـة ، وكـان لجماعـة التجـار الشرقيين الذين عرفوا بالكارمية ، الفضل فى ازدهار المؤسسات التجارية ، ذلـك أن رحلاتهم التجارية الواسعة ، مكنتهم من السيطرة على تجارة السلع المشـرقية ، وفـى مقدمتها تجارة التوابل ، وكانت مدينة (قـوص) مركـزا لنشـاطهم التجـارى، فكـانوا

---

(١) ــ انظر مدن الشام فى العهد المملوكى ص ١٠٧ .

(٢) ــ انظر الدولة المملوكية ص ١٧٧ .

(٣) ــ مقدمة فى التاريخ الاقتصادى : ص ١١٠

يصلون اليها ببضائعهم ، ثم يتجهون منها عبر النيل ، الى الفسطاط (١) . وهذا النشاط التجارى الواسع ، حقق لهم ثراء بالغا ، جعل المماليك يولونهم مزيدا من العناية و التشجيع ، فكانت تجارة الكارمية عماد التجارة المملوكية ، خلال القرن الرابع عشر ، فقد أمنت السلع التى كان يطلبها التجار الأوروبيون ، وامدت سلاطين المماليك برصيد ضخم من الاموال (٢) على الرغم من ازدهار التجارة الدولية، ووفرة أرباحها ، فانها لم تحدث الأثر الهام والفعال على مستوى الحياة العامة ، وذلك ان عائداتها كانت وقفا على أمراء المماليك ، الذين بذلوها على بذخهم وترفهم، لذلك لم يكن يلاحظ لها اى مؤثرات عميقة ، بالنسبة الى حياة المجتمع واقتصاده وتنظيماته (٣) . من ناحية أخرى ، فان هذا الوضع التجارى ، لم يبق على ماهو عليه ، فقد أخذ بالتقهقر متأثرا بالنظام العسكرى المملوكى ، الذى اتجه القائمون عليه الى السيطرة على التجارة ونهب خيراتها ، عن طريق احتكار السلع لحسابهم الخاص . ومثال ذلك احتكارهم لسلع الشرق الاقصى ، والحاقهم الضرر بتجار الكارميه (٤) ، وابتزازهم ماليا ، عن طريق المصادرات أو القروض المالية الضخمة ، التى قد تكون ذات طابع قسرى ، ومثالها الاستيلاء على بضائع تجار الكارم الذى حصل عام سبعة وثلاثين وسبعمائه (٧٣٧هـ) تحت ذريعة القرض (٥) .

ان سيطرة المماليك على المقومات الاقتصادية وتصرفهم بها ، لدعم ثرواتهم الخاصة يفسر لنا ما أصابوه من ثراء فاحش على حساب مجموع الشعب ،

---

(١) ــ صبح الاعشى ، ٣ / ٤٦٤.

(٢) ــ انظر الدولة المملوكية ، ص ٢١٦.

(٣) ــ انظر مدن الشام فى العصر المملوكى ، ص ٦٢.

(٤) ــ انظر الدولة المملوكية ، ص ٢٢٠.

(٥) ــ انظر مدن الشام ، ص ١٩٣.

الذى أسرفوا فى ظامه وافقـارة . ومـن الامثلـة علـى الـثروات الطائلـة التـى جمعهـا أمراؤهم ، ما كان للامير سيف الدين بكتمر الساقى الذى توفـى سـنه ثـلاث وثلاثيـن وسبعمائه (٧٣٣) هـ ، وخلف من الاموال والقماش والامتعة والاصناف مايسـتحى العاقل من ذكره ، علـى حـد تعبير المقريـزى (١) . ومثلهـا أيضـا ، ماكـان للامـير تنكز، الذى تولى نيابة السلطنة فى دمشق، فىعصر السلطان الناصر محمد ، وخلف ما لايسمع بمثلـه مـن الذهـب والفضـة واللؤلـؤ و اليـاقوت ، وكـان لـه مـن الامـلاك والضياع، بمصر والشام ، ماقدربمائتى ألف دينار . هذا ، فضـلا عمـا كـان لـه مـن الخيـول والجمـال والغـلال والممـاليك والعبيـد والجـوارى (٢) . الى جانب ذلك ، فقد كانت سياسة المماليك العسكرية تتجه دائما ، الى تعزيـز قوتهـا الحربية ، على حسـاب قـوت الشـعب ، الـذى أثقلـت كاهلـه بـالمكوس والضـرائب . ومثال ذلك ، ما احدثه الملك المظفر سيف الدين قطز استعدادا لقتـال التـتر ، مـن تصقيع الاملاك وتقويمها وزكاتها ، ومصـادرة ثلـث التركـات الاهليـة ، وأخـذ دينـار عن كل انسان (٣) . وكانت النتيجة الطبيعية لهذا كله ، تتـالى المجاعـات ، وشـعور الناس بالفاقة ، وغلاء الاسعار ، وانتشار القحط والاوبئـة ، فقـد ذكـر السـيوطى أن غلاء شديدا وقع بارض مصر سنه اثنتين وستين وستمائه (٦٦٢) فقسم الملك الظاهر الفقراء، ووزعهم على الامراء والاغنياء، والزمهم باطعامهم(٤)، كما ذكـر أن وبـاء وقحطا شديدين وقعا بمصر سنة خمس وتسعين وستمائه (٦٩٥) هـ حتـى اضطـر الناس الى اكل الجيف (٥) .

---

(١) ــ الخطط ، ٢ / ٤٢٤ .
(٢) ــ انظر بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، ج ١ ، ق٢ ، ص ٤٧٨ .
(٣) ــ انظر الخطط ، ١ / ١٠٥
(٤) ــ انظر حسن المحاضرة ، ٢ / ٢٠٩ .
(٥) ــ المصدر السابق ، ٢ / ٢١٠ .

هذا الانحدار الذى اصاب الحياة خلف لدى بعض الناس مزيدا من الخضوع والتواكل ولدى بعضهم الاخر شعورا بالعبث والضياع ، فحاول كل من الفريقين أن يتلمس لنفسه مخرجا متوهما ، تجلى بالسكر والمجون عند أحدهما ، وبالتقوقع و الانقطاع عن الحياة و الزهد فيمتاعها ، أملا فى نعيم الآخرة عند الفريق الآخر.

ب - الطبيعة الدينية :

كانت الدولة المملوكية قد فصلت احكامها على نمطين ، فجعلت حكما للشريعة وحكما للسياسة. الاول من هذين الحكمين استلزمته تطلعات المماليك الى اضفاء طابع الشرعية الدينية على حكمهم ، أما الثانى ، فقد افترضته ضرورة استمرار السيادة المملوكيه ، كى يتسنى لها بموجبه ان تقضى على خصومها فى الداخل ، وأن تقمع كل محاولة تهدف الى التشكيك بهم والتأليب عليهم . قال المقريزى:((اعلم ان الناس فى زماننا ، بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام يرون أن الاحكام على قسمين: حكم للشريعة ، وحكم للسياسة)) (١).

لقد وجد المماليك فى الدين سندا شرعيا لهم فاهتموا به ، وحافظوا على مظاهره فأكثروا من بناء المساجد ودور الحديث، وأظهروا حرصا على اقامة حدوده وتطبيقها.وبهذا، فقد تابعوا خطوات الملك العادل نورالدين محمودابن زنكى والامراء

---

(١) ـ الخطط ، ٢ / ٢٢٠

و السياسة فى العصر المملوكى كانت تقوم على شرائع و قوانين و ضعية مستمدة من كتاب (الياسة) الذى أودع فيه جنكيز خان قوانينه الدموية. و لكننا هنا آثرنا ألا نقف بمفهومها عند هذا الحد ، لأن تعامل المماليك مع الشرع ما كان ليخرج عن كونه سياسة فى تدبير ملكهم وتقوية سلتطهم.

الايوبيين من بعده، في رعايه مدارس الفقه وتشجيعها (١). ومن هذا الباب كان بيبرس قد خدم السلطنة المملوكية خدمة جلى ، عندما أقام الخلافة العباسية فى القاهرة سنة (٦٥٩) هـ ستمائه وتسع وخمسين، ذلك أن السلاطين المماليك اكتسبوا الشرعية الدينية باقرار سلطتهم من الخليفة ، كما رأوا أن تثبيت الخلافة العباسية ، يفيدهم فى الحد من سعى الشيعة الى استعادة الخلافة الفاطمية ، ويضفى على حكمهم صفة رسمية ، باعتبارهم موكلين برعاية دولة الخلافة والحفاظ عليها (٢) .

إن ما تظاهربه المماليك من خدمة الدين والحرص عليه ، لم يكن ، اذا ، أكثر من تدبير قاموا به . لينفذوا من خلاله ، الى هدفهم الاهم المتمثل فى تعزيز اسباب وجودهم وسيطرتهم . وينكشف لنا هذا البعد ، اذا عرفنا ان الموقف الدينى يصدر عن معرفة جاهزة ومكتملة ، ليس بمقدور الانسان أن يتجاوزها، لانها صادرة عن مشيئة الهية ، وليس لحركة البشر ونشاطهم الحى فى الواقع الموضوعى أى دور فى انتاجها أو تغييرها .واذا تقرر ذلك ، فان جل ما يمكن ان يفعله الانسان ، هوان يستعيد هذه المعرفة ويتمثلها ويقيس عليها. فعندما تكف المعرفة عن كونها وليدة التجربة أو عندما ينتفى دور التجربة فى انضاج المعرفة و اغنائها ، يتحول الواقع الى وجود شبحى،لايستطيع ان يتنفس الا من خلال الماضى الذى يحكمه ، ويبقيه مشدودا اليه ومختزلا فيه . وترويج هذا الفهم ، يعنى ، فيما يعنيه ، اقصاء الناس عن واقعهم وابعادهم عن التفكير فى شؤون حياتهم، ليبقوا فى اطار الماضى ، يعيشون فيه ويتحركون . وعندئذ يسهل على السلطة قيادهم ، ويتاح لها ان تستقل بتصريف الامور ، على النحو الذى يخدم مصالحها ، بيسر واطمئنان.

ولايخفى أن هذا الفكر الماضوى ، القائم على ابعاد سحرية ، ((يتطابق مع السياسة من حيث أن السياسة خلافة ، أى أنها استعادة كاملة لاصلها الاول.

---

(١) ــ المصدر السابق ، ٢ / ٢٦٣ .

(٢) ــ أنظر تاريخ المماليك البحرية ، ص ١٠٩ .

ومثل هذا الفكر اذا ، يدعم النظام الذى يقوم على هذه الممارسة ، ويدعم أسسه الاقتصادية والاجتماعية)) (١). فعناية المماليك بالدين وتأكيد سلطته ، كانت ترمى الى تاكيد سلطه الدوله من خلاله. فالسلطان يحكم بمباركة من الخليفة ، وعلى هذا يترتب ان الدولة تمثل ارادة الدين. ولما كان الدين هو الصيغة المثلى ، التى يمتح الناس منها ، ويمتثلون لاحكامها ، فقد بات من الواجب ان يمتثلوا ، ايضا ، للنظام الحاكم المدعوم بالمؤسسات الدينية والقائم بارادتها ، وعليه تغدو الدولة هى ((الدين، وقد تحول الى تنظيم واقعى للعالم)) (٢).

لقد عمل المماليك على دمج المؤسسات الدينية بجهاز الدولة ، فتم ربط رجال الدين وممثليه بالسلطة المملوكية ، التى رعت مصالحهم ، وأجرت عليهم الارزاق الموقوفة على المدارس والمساجد وبيوت الصوفية ، فاعتمد هؤلاء ماليا وعسكرياعلى النظام المملوكى ، فى توسيع النشاط الدينى وحمايته ، وتحولوا الى دعاه لهذا النظام ، يبررون اجراءلته ، ويسوغون احكامه ، وينفذون رغباته ، حتى ان الخليفة الذى خصه المماليك بالسلطة الدينية ، لم يكن يملك من الامر شيئا ، بل انه لم يكن اكثر من اداة فى ايديهم يستخدمونها كيف يشاءون . وهذا ما وضحه لنا القلقشندى فى حديثه عن الخلافة العباسية فى القاهرة بسلطنة المماليك ، قال : ((والذى استقر عليه حال الخلفاء بالديار المصرية ، ان الخليفة يفوض الامور العامة للسلطان ، ويكتب له عنه عهد بالسلطنة ، ويدعى له قبل السلطان على المنابر ، الا فى مصلى السلطان خاصة فى جامع مصلاه بقلعة الجبل المحروسة ، ويستبد السلطان بما عدا ذلك : من الولاية والعزل ، واقطاع الاقطاعات حتى للخليفة نفسه ، ويستأثر بالكتابة فى جميع ذلك (٣) .

---

(١) ـ الثابت والمتحول ، الكتاب الثانى (تأصيل الأصول) ص ٢٨ .

(٢) ـ الثابت والمتحول ، الكتاب الثانى (تأصيل الاصول) ص ٢٩ .

(٣) ـ صبح الأعشى ، ٣/ ٢٧٥ .

مما تقدم ، يظهر لنا أن اهتمام المماليك برجال الدين ، لم يكن الا ابتغاء توكيد هيمنتهم ، فهم يتخذون من ذلك وسيلة لكسب ولاء الشعب ، الذى يسيطرعليه رجال الدين ويحظون بولائه وتاييده . ومن هذا الباب فسر السبكى المكانة الرفيعة للشيخ عز الدين بن عبد السلام ، فذكر ان الظاهر بيبرس قال : ((لوأن هذا الشيخ كان يقول للناس اخرجوا عليه لانتزع الملك منى)) (١).

وبالنتيجة فقد تعزز الجانب الدينى ، وتوسعت دائرته ، وقوى نفوذه ، واشتد عود النشاط الصوفى المواكب لتعاليمه ، ولاقى من العناية والتشجيع ما جعل الاقبال عليه يتزايد باستمرار . لذلك فاننا لانستغرب سيطرة بعض شيوخه على الحكام المماليك أنفسهم ، ومثال ذلك ما وصلت اليه منزلة الشيخ خضر (٢) عند الملك الظاهر (٣) ، وما بلغه الشيخ نصر المنبجى (٤) من مكانة عند بيبرس الجاشنكير (٥).

---

(١) ـ طبقات الشافعية الكبرى ، ٨ / ٢١٥

(٢) ـ الشيخ خضر بن ابى موسى المهرانى العدوى ، شيخ الملك الظاهر ، كان له حال كاهنى ، أخبر الظاهر بسلطنته قبل وقوعها ، ولهذا كان يعظهم ويطلعه علىغوامض أسراره توفى سنة ٦٧٦ هـ انظر ترجمته : فوات الوفيات ١ / ٤١٤ ، البداية والنهايه ١٣ / ٢٧٨ . (٣) ـ انظر النجوم الزاهرة ، ٧ / ١٦٣ .

(٤) ـ هو نصر بن سليمان ، أبو الفتح المنجى ، كان للامير ركن الدين بيبرس الجاشنكير اعتقاد فيه ، فلما ولى سلطنة مصر أجل قدره وأكرم محله ، وقد كانت بينه وبين ابن تيميه عداوة كبيرة ، انظر الخطط ٢ / ٤٣٢ .

(٥) ـ انظر الدرر الكامنة ، ١ / ٢٧٧ .

ثالثا : الصراع الفكري والمذهبي

كانت عقيدة الفاطميين قد تمكنت من أذهان الناس ، وعندما قامت الدولة الايوبية اجتهد القائمون عليها فى محاربة المذهب الشيعى والدعوة الى مذهب أهل السنة والجماعة ، فعملوا على فتح المدارس السنية وشجعوا حركة التصوف (١).
قال المقريزى : ((فلما انقرضت الدولة الفاطمية على يد السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب ، أبطل مذاهب الشيعة من ديار مصر ، وأقام بها مذهب الامام الشافعى ، ومذهب الامام مالك ، واقتدى بالملك العادل نور الدين محمود بن زنكى ، فانه بنى بدمشق وحلب وأعمالهما عدة مدارس للشافعية والحنفية ، وبنى لكل من الطائفتين مدرسة بمدينة مصر .... ثم اقتدى بالسلطان صلاح الدين فى بناء المدارس بالقاهرة ومصر وبالبلاد الشامية أولاده وامراؤه ، ثم حذا حذوهم من ملك مصر بعدهم من ملوك الترك)) (٢).

لقد خص الايوبيون المدارس الشافعية بعنايتهم ، فأنشأ صلاح الدين المدرسة الناصرية قرب مقام الشافعى ، وبذلوا جهودا مثمرة فى نشر مذهب ابى الحسن الاشعرى (٣) ، حتى صار السنة التى يجب اتباعها ، وانضوى تحت لوائه

---

(١) ـ دراسات فى الشعر فى العصر الايوبى ، ص ٤٩ .

(٢) ـ الخطط ، ٢/ ٣٦٣ .

(٣) ـ على بن اسماعيل بن بشر ، شيخ طريقة اهل السنة والجماعة ولد سنة ٢٦٠ ه أخذ أولا عن أبى على الجبائى . انظر ترجمته : طبقات الشافعية الكبرى ٣ / ٣٤٧

جمهور المسلمين دون فريق من الحنابلة . وعلى هذا نص السبكى (١) فى طبقاته فقال : ((وقد ذكر شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام (٢) أن عقيدته (اى عقيدة الاشعرى) اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة)) (٣) .

وترافق العمل على نشر المذهب السنى والدعوة اليه بمحاربة العلوم العقلية ، وتحريم الاشتغال بالفلسفة ، والانتقام من الروافض والمبتدعة . فصلاح الدين ، بحسب ما يذكر ابن تغري بردى ، ((كان مبغضا لكتب الفلاسفة ، وأرباب المنطق ، ومن يعاند الشريعة)) (٤) . وهذا الميل الى العلوم النقلية كان مشفوعا بتغذية التصوف الدينى وتشجيعه ، ولايستبعد أن يكون ذلك من قبيل التدابير التى اتخذتها الدولة الايوبية للقضاء على العقيدة الاسماعيلية وتفريغها من النفوس من خلال احلال التصوف محلها واستبدا له بها (٥) .

تابع المماليك ، ابان سيطرتهم ، ماكان عليه الايوبيون ، فأكثروا من بناء

---

(١) ـ عبد الوهاب بن على السبكى ، أبو نصر تاج الدين بن تقي الدين ولد سنة ٧٢٧ هـ انتهت اليه رئاسة القضاء والمناصب بالشام ، توفى سنة ٧٧١ هـ فنظر ترجمته : الدرر الكامنة ٣ / ٢٣٢.

(٢) ـ عبد العزيز بن عبد السلام ، الشيخ عز الدين الشافعى ، شيخ المذهب ، ولدسنه ٥٧٧ هـ أو سنه ٥٧٨ هـ وانتهت اليه رئاسة الشافعية . انظر ترجمته : البداية والنهاية ١٣ / ٢٣٥، فوات الوفيات ٢ / ٣٥٠ .

(٣) ـ طبقات الشافعية الكبرى ٣ / ٣٦٥ . وربما كان فى قول السبكى هذا ، شئ من المبالغة بدافع من عقيدته الاشعرية وهو على اية حال يفيدنا فى معرفة ماكان عليه أمر الجماعة الاسلامية من انقسام سببه اختلاف المذاهب .

(٤) ـ النجوم الزاهرة ، ٦ / ٩ .

(٥) ـ انظر دراسات فى الشعر فى عصر الايوبيين ، ص ٦٣ ، ٦٥ .

الخوانق والربط (١) ، واغدقوا عليها الهبات والارزاق ، وأسهموا فى تنشيط التصوف. وهم الذين ظهروا بمظهر حماة الاسلام بعد قضائهم على آخر معاقل الصليبيين من جهة ، وبعد صدهم للزحف المغولى الذى قوض أركان الخلافة العباسية فى بغداد من الجهة الاخرى .

وفى عهدهم ا ستمرت مظاهر شتى من النزاع والخصومة ، كانوا حريصين على ادارتها والتعامل معها بما يتناسب ومصالحهم فى البقاء والسيطرة . وسنتعرض فيما يلى ، بشئ من الايجاز ، لهذه الفرق والتيارات المتنازعة ، التى رسخت بصماتها على المشهد العام للحياة فى هذه المرحلة .

أ -الاشاعرة والحنابلة :

أشرنا من قبل ، الى انه كان ثمة اتجاهان فى دراسة العقائد ، تمثل أحدهما بالأشاعرة والاخر بالحنابلة ، وكلاهما ينشدان العودة الى ما قرره السلف . ولهذه الغاية سلك الاشاعرة فى عقائدهم مسلك الاستدلال العقلى والبرهان المنطقى بسبب النشأة الاعتزالية لشيخهم أبى الحسن ، فى حين وقف الحنابلة على النصوص يستخرجون منها العقائد والاحكام . وهذا الخلاف المنهجى فى اثبات العقائد ادى الى استعار المناوشات الكلامية بين الطرفين .

---

(١) ـ انظر حسن المحاضرة ، ٢ / ١٨٩ وما بعدها .

والخوانك جمع خانكاه ، وهى كلمة فارسية معناها بيت .وقيل أصلها خونقاه ، أى الموضوع الذى يأكل فيه الملك ، وقد حدثت فى الاسلام فى حدود الاربعمائة للهجرة وجعلت لتخلى الصوفية فيها للعبادة . انظر الخطط ٢ / ٤١٤ .

والربط جمع رباط وهو بيت الصوفية . انظر الخطط ٢ / ٤٢٧ .

أما الاتجاه السلفى ((النصى)) المتمثل بالحنابلة ، فقد رفع لواءه ابن تيميه (١)، الذى ندب نفسه للجدل مع الاشاعرة ولمحاربة بدع المتصوفة ، واتجه الى ماكان عليه السلف للعودة بالاسلام الى صفائه الاول ، والاقتصار على نصوص الكتاب والسنة باعتبارهما مصدر التشريع الاسلامى . وهو لذلك يحارب الاتجاه الكلامى الذى اعتمد التأويل فى قراءة النصوص وفهمها ، ويرمى أصحابه بالضلال والخروج عن الشريعة الاسلامية . وقد ذكر المقريزى انه ((بعد السبعمائه من سنى الهجرة اشتهر بدمشق واعمالها تقى الدين احمد بن عبد السلام بن تيميه فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وبالغ فى الرد على مذهب الاشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية)) (٢). فهو يجمعهم معا فى حملته عليهم ، لانهم -كما يرى- يذهبون الى جعل أقوالهم المخالفة للكتاب والسنة حقائق عقلية يجب اعتناقها دون مادلت عليه السمعيات ، ومذهبهم فى ذلك قائم على تحريف الكتاب والسنة او الاعراض عنهما والركون الى استنتاجاتهم البرهانية . ذلك أن ((أصل ضلال من ضل هو تقديم قياسه على النص المنزل من عند الله ،واختياره الهوى على اتباع امر الله))(٣).

ان هذا الاتجاه التسليمى يصلح – فيما يبدو لنا – لدولة الخلافة الاسلامية التى تتخذ الشريعة سندا لنظامها فى الخلافة والحكم ، ومنها يستمد الخلفاء المسلمون شرعيتهم فيحكمون بتفويض الهى له قداسة النصوص ، وهو -كما نرى- متشبع

---

(١) ــ أحمد بن عبد السلام الحرانى ، العالم العلامة المفسر الفقيه ، ولد بحران ٦٦١ ﻫ وتحول به ابوه الى دمشق ، توفى سنه ٧٢٨ ﻫ . انظر ترجمته : الوافى بالوفيات ،٧ / ١٥ ، شذرات الذهب ٦ /٨٠ ، فوات الوفيات ١ / ٧٤ ، البداية والنهاية١٤ / ١٣٥ .

(٢) ــ الخطط ، ٢ / ٣٥٩ . (٣) ــ مجموع رسائل ابن تيميه ، ص ١٢ ،

بايديولوجية الدولة ((الثيوقراطيـة))(١) التـى تمنـح الخليفـة سـلطة مطلقـة نابعـة مـن سلطة النص باعتباره المرجع الاعلى ، وتأخذ بمجامع المسلمين ، وتستنفر طـاقتهم الروحية اعتمـادا علـى النقل والسمعيات ، فتحـاكم النـاس علـى طرائـق تفكيرهم ، وتعمل على مصادرة الاجتهادات المخالفة لـروح نظريـة المعرفـة الاسـلامية ، التـى تظهر وفق هذا المذهب كايديولوجية نهائية ومكتملة .

ومن خلال ذلك كله ، نلحظ جمود هذا الاتجـاه ، وقصـوره عن التحريك الايجابى للصراع ، اذ لم يعد يتناسب مـع التطلعـات الفكريـة والايديولوجيـة ، ومـع مافتحتـه مـن أفـاق تسـتهدف العمـل على اعـادة صياغـة جديـدة لنظريـة المعرفة(٢).

وأما الاتجاه السلفى الكلامى ، فقد اتجه اصحابه الى تـأييد عقـائد السـلف، فهم ينطلقون من موقف جاهز يفترض سلفا صحـة هـذه العقـائد ، ثـم يجتهـدون فـى الاحتجـاج لهـا بحجـج كلاميـة وبراهيـن أصوليـة . يقـول ابـن خلـدون : ((وبالجملـة فموضوع علم الكلام عند أهله ، انما هو العقائد الايمانية بعـد فرضهـا صحيحـة مـن الشرع ، مـن حيـث يمكـن أن يسـتدل عليهـا بالادلـة العقليـة ، فـترفع البـدع وتـزول الشكوك))(٣)وأصحاب هذاالاتجاه هم اتباع أبى الحسن الاشعرى الذىتوسط بعقيدته

---

(١) ــ theocratie وتعنى حكومة الهية يقوم عليها رجال الدين .

(٢) ــ نريد بذلك المحاولات التى قامت بها القوى الناهضة ((معتزلة ومتصوفة)) لنقل الصـراع الـى مستوى فكرى يتجاوز صيغته المقررة عند التيارات السلفية .

(٣) ــ المقدمة ، ص ٤٦٦ .

بين خطين اعتقاديين ، كان الاول ماذهب اليه المعتزله مـن نفـى الصفـات القديمـة عـن اللـه (١) ، وكـان الآخـر مـا ذهـب اليـه أهل التجسـيم مـن اثباتهـا (٢) . قـال المقريزى : ((وحقيقة مذهب الاشعرى - رحمه الله - انه سلك طريقا بين النفـى ، الذى هو مذهب الاعتزال ، وبين الاثبات الذى هو مذهب أهل التجسيم ..)) (٣) .

هذه المسائل وما اليها ، كانت هى المولدة للصراع والمنتجـة لـه فـى هـذا الحقل، على أن الاختـلاف بيـن هـذه الاطـراف المذكـورة ، مـا كـان ليتجـاوز كثيرا اطاره الدينى،وهو بهذا المعنى يغدو جزءا من الايديولوجيـة الرسـمية للدولـة ، التـى كـانت تتعـرض لمحـاولات الصـدع عـبر النشـاط التـاريخى للصوفيـة المتفلسـفة كمـا سنتبين فيما بعد .

واذا كانت غاية هذا الاتجاه ، هى الاحتجاج لمذهب السلف كما يظهـر لنـا من قول السبكى : ((اعلم ان ابا الحسن لم يبدع رأيا ، و لم ينشئ مذهبا ، وانما هـو مقرر لمذاهب السلف ، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه

---

(١) ــ قال المعتزلة بنفى الصفات القديمة عن الله ، فقالوا : هوعالم بذاته ، قـادرا بذاتـه حـى بذاتـه ، لابعلم وقدرة وحياة . هى صفات قديمة ومعان قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات فى القدم ، الذى هـو أخص الوصف ، لشاركته فى الالهية ، الملل والنحل ١ / ٤٤ .

(٢) ــ جماعة السلف ، لما رأوا توغل المعتزلة فى علم الكلام ، ومخالفـة السنة التـى عهدوهـا جـروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم ، فقالوا : نؤمن بما ورد فى الكتاب والسـنه ولا نتعـرض للتـأويل ، ثم زاد جماعة من المتأخرين عليهم ، فقالوا : لابد من اجـراء النصـوص علـى ظـاهرهـا ، فوقعـوا فـى التشبيه الصرف خلافا لما اعتقده أسلافهم ، الذين ابتعدوا عن التأويل والتشبيه . انظر الملل والنحـل ، ١ / ٩٣ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣) ــ الخطط ، ٢ / ٣٥٨ .

وسلم ، فالانتساب اليه ، انما هو باعتبار انه عقد على طريق السلف نطاقا ، وتمسك به ، وأقام الحجج والبراهين عليه ، فصار المقتدى به ، السالك سبيله في الدلايل يسمى أشعريا)) (١) ، فان اصحاب الاتجاه الاول اعفوا انفسهم من ذلك ، وقرروا قولهم : ((لانزيد من أنفسنا شيئا ، ولانتدارك بعقولنا أمرا لم يتعرض له السلف))(٢).

وعلى الرغم من انصراف الاشاعرة لتلمس الحجج والادلة لمذهب السلف، فان مذهبهم يفيد الرجوع بالناس الى الايمان عن طريق القلب ، ويهدف الى التخفيف من مشقة التفكير العقلي و الخوض في مسائلة ، ويرمي الى وصل الناس بمذهب اليسر و السهولة الذي هو مذهب اهل السنة والجماعة (٣) ، فالاشعري يرى ان الواجبات كلها سمعيه ، والعقل لايوجب شيئا ، ولايقتضي تحسينا ولا تقبيحا ، فمعرفة الله بالعقل تحصل ، و بالسمع تجب)) (٤) . و اضافة الى ذلك، فقد أثبت صفة الكرامة للاولياء ، و اعتبرها من وجه تصديق معجزات الانبياء و تأكيدها(٥) .

---

(١) ــ طبقات الشافعية الكبرى ٣ / ٣٦٥ .
(٢) ــ الملل و النحل ، ١ / ١٠٧ .
(٣) ــ الحركة الفكرية في العصرين الايوبي والمملوكي الاول ص ٩٣ .
(٤) ــ الملل والنحل ، ١ / ١٠١ .
(٥) ــ المصدر السابق ، ١ / ١٠٢ .

لقد استمر النزاع بين هذين الاتجاهين ، وكان على أشده فى هذا العصر ، حتى انه بلغ درجة من التعصب جعلت كلا من الفريقين يتحين الفرص لقذف الآخر والطعن به والزراية عليه . ومثال ذلك مانقله لنا السبكى ، قال : ((فقل أن ترى من الحنابلة الا ويضع من الاشاعرة . وهذا شيخنا الذهبى (١) كان سيد زمانه فى الحفظ مع الورع والتقوى ، ومع ذلك يعمد الى أئمة الاسلام من الاشاعرة ، فيظهر عليه من التعصب عليهم ماينفر القلوب ، والى طائفة من المجسمة ، فيظهر عليه من نصرتهم ما يوجب سوء الظن ، ... وقل أن ترى أشعريا من الشافعية والحنفية والمالكية ، الا ويبالغ فى الطعن على هؤلاء ، ويصرح بتكفيرهم)) (٢) .

لقد كانت هذه الخصومة من الرسوخ والتمكن ، بحيث انها شملت مصادر النشاط الفكرى فى هذا العصر ، مما أدى الى حجب المعايير الحقيقية وتغييبها أمام تضخم العامل المذهبى ، واستبداده بعقول الناس وتفكيرهم ، حتى العلماء منهم ، فصار وكأنه المنطلق الامثل الذى يصدرون عنه فى أحكامهم ، ويبنون عليه مواقفهم.

وكان السبكى يعيب ذلك على علماء عصره . ومما جاء فى كلامه عليهم قوله : ((ومنهم المؤرخون ، وهم على شفا جرف هار ، لانهم يتسلطون على أعراض الناس ، وربما نقلوا مجرد مايبلغهم من صادق اوكاذب ، فلابدأن يكون المؤرخ عالما عدلا عارفا بحال من يترجمه ، ليس بينه وبينه من الصداقة ماقد يحمله على التعصب له ، ولامن العداوة ماقد يحمله على الغض منه . وربما كان

---

(١) ـ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز ، الشيخ العلامة الحافظ شمس الدين الذهبى ولد سنه ٦٧٣ وتوفى سنه ٧٤٨ هـ . انظر ترجمته : البداية والنهايه ١٤ / ٢٢٥ شذرات الذهب ٦ / ١٥٣ ، فوات الوفيات ، ٣ / ٣١٥ ، طبقات الشافعية الكبرى ٩ / ١٠٠ .

(٢) ـ معيد النعم ومبيد النقم ص ٨٧ .

الباعث له على الضعة من أقوام ، مخالفة العقيدة ، واعتقاد أنهم على ضلال ، فيقع فيهم ، أو يقصر فى الثناء عليهم لذلك ، وكثيرا ما يتفق هذا لشيخنا الذهبى رحمه الله فى حق الاشاعرة . والذهبى أستاذنا _ والحق أحق أن يتبع _ لايحل لمؤمن أن يعتمد عليه فى الصنعة من الاشاعرة)) (١).

ان ماذكره السبكى يدلنا بوضوح على أن الخلاف فى العقائد الدينية كان قد سيطر على الاذهان وتوطد سلطانه فى النفوس ، وبلغ من ذلك ان اخل بحدود العلوم وحمل بعض العلماء على التعصب لدرجة انه غدا مبدأ لاحكامهم.

ولعل أقوال السبكى نفسها لم تخل ، للسبب عينه ، من تعصب أو مبالغة فى جوانب منها ، وقد يظهر ذلك فى طعنه على الذهبى الذى كان ميالا الى آراء الحنابلة على الرغم من كونه شافعى المذهب .

ب - الفقهاء والفلاسفة :

بدا النشاط العقلى والفلسفى فى المشرق بالتراجع والانحسار مع انتشار المذهب الاشعرى وشيوعه . وكان الانحدار ، الذى أصاب الفلسفة آخذا فى تعميق اثره ، مع ظهور الغزالى الذى قرر قواعد العقيدة الاشعرية ، وأسهم فى تعطيل الفلسفة وقسرها على خدمة الدين فهو - على مايذكر ابن خلدون-اول من تنطع للرد على الفلاسفة لمخالفتهم العقائد الايمانية، واقتراب مذاهبهم من مذاهب المبتدعه (٢)،

---

(١) _ معيد النعيم ومبيد النقم ص ٧٤ .

(٢) _ المقدمه ، ص ٤٦٦ .

فجمعهم تحت ثلاثة اقسام هم : الدهريون والطبيعيون والالهيون ، ثم قذف القسمين الاولين بتهمه الزندقة وأفتى بتكفير ممثلى القسم الثالث وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى (١) .

على هذا النحو انطلق الغزالى ، مستفيدا من تجارب سابقيه ، وعلى رأسهم الأشاعرة فى كفاحهم ضد الأفكار العقلية للمعتزلة ، فعزز الاتجاه الدينى (التسليمى)، وأكسبه قوة وصلابه للقضاء على الفكر الآخذ بملامح مادية ، فكان ممثلا للاتجاه المثالى ، الذى يغذى الفكر الثابت ويؤكد سلطته فى المجتمع العربى الإسلامى (٢).

لقد تنامى اتجاه الغزالى ، واستمر فى محاربة الفلسفة واشاعة العلوم النقلية فكان صلاح الدين _ كما مرمعنا _ كارها للفلسفة وارباب المنطقوكان الملك الاشرف موسى ابن العادل ، لما ملك دمشق ، قد قصر العلوم على التفسير والحديث والفقه ، ومنع من الاشتغال بالمنطق وعلوم الاوائل(٣).

وفى العصر المملوكى تعززت هذه الحملة ، وتكثف نشاطها الرامى الى تطويع العقل فتشدد السلاطين المماليك فى تعقب الفلاسفة وهدر دمهم ، نزولا عند رغبات فقهاء السنة من جهة ، ونظرا لما فى ذلك من خدمة لهم تجعلهم يظهرون بوصفهم سندا للشريعة الاسلامية ، وتمد وجودهم بأسباب القوة والسيادة من جهة أخرى .

لقد بلغت محاربة الفلسفة فى هذا العصر درجة قصوى جعلت معها أحد

---

(١) ــ المنقذ من الضلال ، ص ٧١ .

(٢) ــ مشروع رؤية جديده للفكر العربى فى العصر الوسيط ، ١ / ٣٣٤ .

(٣) ــ البداية والنهاية ، ١٣ / ١٤٨ .

أعلام الفقة ، وهو قاضى القضاة ابن دقيق العيد (١) يفسر استيلاء التتر على بلاد المشرق بظهور الفلسفة وضعف الشريعة (٢) . وكان كافيا لقتل المرء أن ينسب اليه التراخى فى الدين والتهوين من أمر الشريعة ، أو ان يضبط عليه كلام فى المنطق . ومثال ذلك ما حصل فى مصر لابن البققى (٣) الذى نسب اليه الانحلال والاستهانة بأمور الدين ، وللمقرئ اسماعيل بن سعيد الكروى (٤) الذى قذف بالزندقة والهزل والنظر فى المنطق ، ومثله ايضا ، ما حصل فى الشام لابن صدقه (٥) الذى ضبطت عليه أمور موبقة وحكم بسفك دمه ، فقتل بمشهد من الناس تحت قلعة حلب سنه ٧٦٧ هـ .

ومن أبرز المشتغلين بالفلسفة فىهذه المرحلة ، نصير الدين الطوسى(٦) الذى تتلمذ عليه جماعة وفد قسم منهم الى مصر والشام ، وكان الرأى بمن استشهد بمقالات الفلاسفة واستند اليها فقال : ((قال الشيخ الرئيس يعنى ابن سينا ، وقال خواجا نصير ونحو ذلك ، أن يضرب بالسياط ، ويطاف به فى الاسواق ، وينادى

---

(١) ــ محمد بن على بن وهب ، تقى الدين أبو الفتح ابن دقيق العيد المصرى المالكى الشافعى ولد سنه ٦٢٥ هـ وتوفى سنة ٧٠٢ ه انظر ترجمته : الوافى بالوفيات ٤ / ١٩٣ ، طبقات الشافعية الكبرى ٩ ، ٢٠٧ / .

(٢) ــ الرسائل والمسائل ، ٤ / ٧٦ .

(٣) ــ أحمد بن محمد البققى المصرى . انظر ترجمته : الدرر الكامنة ، ١ / ٣٦٥ .

(٤) ــ اسماعيل بن سعيد الكروى ، قتل سنه ٧٢٠ هـ انظر ترجمته فىالمصدر السابق ٣٤٦/١

(٥) ـ أحمد بن محمود بن اسماعيل بن ابراهيم بن صدقه الحلبى الاديب ، انظر ترجمته فى المصدر السابق ١ / ٣٧٣ .

(٦) ــ محمد بن محمد بن الحسن ، نصر الدين الطوسى الفليسوف ، كان رأسا فى علم الأوائل ولد بطوس سنه ٥٩٧ هـ وتوفى ببغداد ٦٧٢ ه انظر ترجمته : فوات الوفيات ٢٤٦/٣ والوافى بالوفيات ١٧٩/١ .

عليه : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، واشتغل بأباطيل المبتدعين)) (١) .

ان الحملة التى تعرضت لها الفلسفة فى هذه المرحلة ، تعود الى ما استشعره اقطاب النظام المهيمن من خطرها على مواقعهم وعلى ايديولوجيتهم ، التى ينشرون ظلالها على الحياة العربية ، وهى المنبثقة عن حضورهم الهادف الى ترسيخ نظام أوتوقراطى (٢) اقطاعى ، محصن بتعالم دينية تسوغه وتضفى عليه طابع الضرورة ، اذ تقوم باجتثاث الانسان من عالمه ، وتخضعه لقوة خارجية تحكمه وتسيره ، بحيث يغدو تدخل العنصر الانسانى فى تغيير العالم وصنعه أمرا لاجدوى منه . وهذه المنظومة المثالية فى التفكير ، كانت متعارضة دائما مع أطروحات القوى الناهضة ، التى ألحت على تدخل الانسان ، وعلى اسهامه الحرفى معالجة قضية الوجود التى هو أساسها .

ولا يخفى أن مثل هذه الاطروحات ، فى تاريخ الفكر العربى الاسلامى ، كانت ، فى وقتها انعكاسا للتقدم الحاصل فى شتى ميادين النشاط الانسانى ، غير أن الهجمة السلفية عجلت بملاحقتها ودفعت بها الى الضمور ، وترافق ذلك بارتداد عن علوم العقل والفلسفة وبانتشار فكر دينى - صوفى يلحق العالم بقوة خارجة عنه ، ويجعله معلولا لها .

ولكى تتجذر هذه الفكرة ، ويتاح لها أن تتمكن وتسيطر ، كانوا يحرمون النظر فى الفلسفة على غير الفقهاء المتضلعين من قواعد الشريعة ، وحتى ان أمثال هؤلاء الفقهاء الكبار ، كانوا يخشون انحرافهم وتأثرهم بكلام الفلاسفة فى حال اطلاعهم على كتبهم ، فكان للفقيه المعتبر المشار اليه ان ينظر فى الفلسفة، اذا توافرت له الثقة بأنه وصل الى درجة لاتزعزعها الاهواء والاباطيل ، وانه قادر

---

(١) ــ معيد النعم ومبيد النقم ، ص ٨٠ .

(٢) ــ Autocratie (الحكم الاستبدادى المطلق)

على تمييز كلام الفلاسفة ، بحيث لايمزجه بكلام علماء الاسلام (١) .

وفى كلام السبكى صور كثيرة واسعة ، من صور محاربة الفلاسفة وتفكيرهم والتحذير منهم ، قال : ((ومنهم طائفة تبعت طريقة ابى نصر الفارابى وابى على ابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين نشأوا فى هذه الامة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم ، وسموها الحكمة الاسلامية ، ولقبوا أنفسهم حكماء الاسلام ، وهم أحق بان يسموا سفهاء جهلاء ، من أ ن يسموا حكماء، اذ هم اعداء أنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام ، والمحرفون لكلم الشريعة عن مواضعه ، .... ولعمر الله ، ان هؤلاء لاضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى فالحذر الحذر منهم . وقد أفتى جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشيخة مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة)) (٢) .

ومن هذا القبييل ايضا ، قوله : ((وقد اعتبرت -ولاينبئك مثل خبير- فلم أجد أضر على أهل عصرنا ، وأفسد لعقائدهم ، من نظرهم فى الكتب الكلامية التى أنشاها المتأخرون بعد نصير الدين الطوسى وغيرهم)) (٣) .

ومما لاشك فيه أن هذا التوجه الى محاربة الفلسفة والنشاط العقلى ، كان قد وجد فى النقل سلاحا له ، فشجعه واحال اليه واستخدمه فى الحد من الاقبال على الفلسفة . ورافق ذلك انعاش التصوف الدينى وحمايته ليسهم فى مجابهة التصوف الفلسفى وليكون عونا عليه وهذا ما سنتبينه فى موضع أخر من هذا البحث .

---

(١) ــ انظر معيد النعم ومبيد النقم ص ٧٨

(٢) ــ معيد النعم ومبيد النقم ص ٧٨ .

(٣) ــ معيد النعم ومبيد النقم ، ص ٧٩ .

ج - الفقهاء و المتصوفة :

لم يتعرض المذهب الاشعرى للنشاط الصوفى السنى الدائر فى فلك الشريعة ، بل عمل على تغذيته وتشجيبعه . ولما كان ذلك مقترنا بمحاربة المنطق والفلسفة ، فقد صار النشاط الفلسفى صوفى الطابع أكثر منه عقلانيا ، فالغزالى نفسه تبع طريق التصوف ، واستعان به عبر نشاطه الرامى إلىالاحياء السلفى لعلوم الدين، ومحاربة العقل والتشكيك بقدرته على الوصول الى الحقيقة ، قال : ((فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة))(١) .

هكذا ، كان التوجه الى حصر النشاط الصوفى فى خدمة الشريعة ، وهو الحد الذى وقف عنده الغزالى فى تصوفه ، اذ حاول أن يوفق بين الشريعة والتصوف ، فكثف جهوده للعودة بالتصوف الى فلك الديانة الرسمية ، بغية توظيفه واستثماره ضمن اطرها المقررة . ولذلك حارب التصوف القائل بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود (٢) ، لان الاقرار به يقود الى التخلى عن فكرة الاله بوصفه علويا ومفارقا . فكان أن انتهى الى ذلك الموقف المثالى الذى يلحق الانسان والعالم معا ، بعلة غائية مصوغة من قبل ، ووفاقا لهذا ، كان ما قرره من طريق التصوف يفيد ((قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها الى تخلية القلب من غير الله)) (٣) .

---

(١) ــ المنقذ من الضلال ، ص ٦٣ .

(٢) ــ قال الغزالى : ((وعلى الجملة ، ينتهى الامر الى قرب ، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول و طائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ)) . المصدر السابق ص ١٠٢

(٣) ــ المنقذ من الضلال ، ص ١٠٠ .

وبطبيعة الحال ، فان هذا الموقف قاده الى تعليق قضية المعرفة ، من حيث هى قضية فلسفية انسانية ، تتلمس أسبابها فى الواقع المادى ، فدعا الى تحصيلها بطريقة الكشف الباطنى ، عن طريق نور قذفه الله فى القلب ، قال : ((فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف)) (١) .

ونتيجة لهذا كله ، تنامى التيار الصوفى الشرعى ، وتعددت الطرق الصوفية الناشطة فى مجاله ، ولقيت التشجيع من سلاطين المماليك ، فقد وفد على مصر ، فى زمنهم كثير من مشايخ الطرق الصوفية ، ولمس هؤلاء لدى أهل مصر رغبة فى الانقطاع للعبادة ، فكان لكل فرقة شيخها وشعارها (٢) ، ولم يكن تشجيع الحكام المماليك لهذه الطرق الا من قبيل ما تسديه لهم من خدمة تتحصل من خلال سيطرتها على أذهان عامة الناس ، الذين يرون فيها متسعا لتفريغ طاقاتهم . وبعد ، فان ما قدمناه يوجب علينا أن نميز بين اتجاهين داخل حركة التصوف ذاتها (٣) :

١ - **الاتجاه الشرعى الطرائقى :** الذى لقى الرعاية والتشجيع ، لكونه يسهم فى تعميق السائد الفكرى والايديولوجى للدولة ، حتى ان الاشاعرة كانوا لايوافقون بعض أهل السنة من الحنابلة فى تعرضهم له أو الانتقاص من جانبه. قال السبكى : ((ومن الفقهاء فرقة متنسكة تجرى على ظواهر الشرع ، وتحسن امتثال أوامر الله

---

(١) ـ المصدر السابق ، ص ٦٣ .

(٢) ـ انظر مصر فى عهد دولة المماليك البحرية ، ص ١٨٦ .

(٣) ـ هذا التقسيم للمتصوفة كان قد اعتمده غولد سيهر ، قال : (وقد أمكن تقسيم الصوفيين، من ناحية علاقتهم بالشريعة ، الى فريقين : أتباع الشريعة ، والمنكرين لها) . العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٤٨ . وقد عمل بعض الباحثين على تقسيمهم الى صوفية عمليين ، هم الزهاد والمتنسكون وصوفية نظريين ، هم أصحاب الفلسفات الصوفية. انظر الادب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى ، ص ٣٦ ، ٥٥ .

تعالى واجتناب مناهيه ، الا انها تهزأ بالفقراء وأهل التصوف ، ولا تعتقد فيهم شيئا .... والواجب تسليم أحوال القوم اليهم .وانا لانؤاخذ أحدا الا بجريمة ظاهرة . ومتى امكننا تأويل كلامهم ، وحمله على محمل حسن ، لانعدل عن ذلك ، لاسيما من عرفناه منهم بالخير ولزوم الطريقة)) (١) .

فهؤلاء ، اذا ، هم خاصة أهل الدين ، الذين ترتجى الرحمة بذكرهم ، فلايجوز التعرض لهم لان ((طريقهم ، كما قال شيخ الطائفة أبو القاسم الجنيد (٢) رحمه الله : طريقنا هذا مضبوط بالكتاب والسنة)) (٣) .

لقد كان طبيعيا أن تمد السياسة المملوكية الطرق الصوفية هذه باسباب النمو والانتشار ، لكونها ذات طابع سلوكي ، قوامه الاعراض عن الحياة الدنيا والزهد فى متاعها . ولهذا السبب شارك السلاطين المماليك فى الاعتقاد بممثلى الطرق من التصوف ، وشملوهم بعطفهم فشيدوا لهم الزوايا والربط والخوانق ، وحبسوا عليها الاوقاف السخية ، وكان السلطان أو بعض كبار الامراء يفتتحون هذه الاماكن بعد تشييدها فى حفل كبير يحضره رجال الدين والقضاه ومشايخ الصوفية (٤) . فازدهرت فى هذا العصر ، الطرق الصوفية التى مثلت الاعتدال فى انضوائها تحت لواء الشريعة ، كالطريقة الرفاعية ، والطريقة الاحمدية ، والطريقة البرهامية والطريقة الشاذلية (٥) .وكان شيوخ هذه الطرق أصحاب نفوذ ، كما كانوا

---

(١) ــ معيد النعم ومبيد النقم ، ص ٨٨ . (٣) ــ معيد النعم ومبيد النقم ، ص ١٢١ .

(٢) ــ هو ابو القاسم الجنيد بن محمد القواريرى توفى سنة ٢٩٧ أو ٢٩٨ ه انظر ترجمته فى:طبقات الشافعية الكبرى ٢ / ٢٦٠ ، البداية والنهاية ١١ / ١١٣، شذرات الذهب٢ / ٢٢٨

(٤) ــ انظر مصر فى عهد دولة المماليك البحرية ص ١٨٨ .

(٥) ــ للتعرف على هذه الطرق راجع كتاب د . على صافى حسين (الادب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى)

موضع تبجيل واحترام ، وقد تتلمذ على بعضهم كبار شخصيات العصر ، فقد ذكر السبكى ، عندما ترجم لابن عطاء الله السكندرى ، أنه كان استاذا لوالده فى التصوف (١) .

وبقدر ما كانت تبتعد هذه المدارس عن التصوف الفلسفى ، كانت تقترب من تصوف الغزالى المتقيد بالكتاب والسنة ، وتلاقى القبول والتأييد ، الذين اقتضيا أن يصدر الامر بتيسيير ابن تيميه الى الشام ، عندما اشتكى جماعة من المتصوفة فى مصر ، من تعرضه لهم ومن كلامه فى حقهم (٢) .

٢ – **الاتجاه النظرى المعارض :** في مقابل النهج الصوفى الشرعى ، كان نشاط النهج المعارض ، الذى انطلق ظاهريا ، من حدود الشرعية ، وانتهى الى صياغة أطروحاته التى تقفز خارج هذا الاطار وتحاول ، من داخله ، أن تخلخله وتتخطاه . فكان انطلاقة من الموقف الدينى المتشكل عائدا الى ما يتمتع به من أهمية فى حياة المجتمع العربى الاسلامى ، فهو المنطلق والاطار لشتى صنوف التفكير والسلوك .

اذا ، كان لابد لهذا الفريق من المتصوفة ، من مراعاة أساسيات الموقف الدينى المسيطر ، والانطلاق من حدوده ، واسباغ بعض خصائصه على نشاطهم ، بما يحقق لحركتهم شيئا من اليسر ، وقدرا ضروريا من الحرية يمكنهم من تصعيد نشاطهم ، ليتسنى لهم ، من بعد الوصول الى صدع السائد وتغييره ، وطرح البدائل المضادة للسلطة الاقطاعية .

---

(١) ـــ انظر طبقات الشافعية الكبرى ٥ / ١٧٦ .
(٢) ـــ الدرر الكامنة ، ١/ ١٧٣ .

ان المنهج الذى ارتضيناه لانفسنا ، فى البحث ، يقتضى ان نتناول هذه الظواهر والتيارات ضمن زمنها التاريخى ، أى من خلال علاقتها بالبنية الاجتماعية التى انتجتها وبالظروف التاريخية التى ولدت هذه البنية . وبهذا نتجنب المنزلق الذى وقع فيه بعض الباحثين عندما ذهبوا الى رسم الصراع وتقديمه على انه صراع أفكار ، لاصلة له بمراجعه التاريخية والاجتماعية(١).

فى ضوء ذلك ، يمكن أن نقرر أن احدى أهم مسائل الخلاف بين تيارى الصوفية تكمن فى شكل العلاقة بين اللـه والانسان ، هذه العلاقة التى تأخذ طابع الانفصال الكلى عند التيار الشرعى ، امعانا فى التنزيه الالهى ، واقرارا لتلك الهوة التى لايمكن تجاوزها بين طرفى العملية :((اللـه والانسان))، بينما تتخذ طابع الاندماج الكلى وتخطى الهوة والوسيط عند التيار الصوفىالآخر.

لقد احتضن الاشاعرة التصوف الذى يقرر أن الله فرد فى ذاته وصفاته وأفعاله ويعترف بأن هنالك حقيقتين متغايرتين هما : الله والعالم ، فى الوقت الذى أنكروا فيه الاتجاه الصوفى الفلسفى ، الذى لايرى ((الا موجودا واحدا ، هو اللـه الحق الاحد الكامن وراء الموجودات جميعا)) (٢) . وأهمية هذه العلاقة ، من حيث

---

(١) ـ من هؤلاء ابو الوفا الغنيمى التفتازانى فى كتابه (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) وعلىصافى حسين فى كتابه (الادب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى) ، ومن هذا القبيل ما دعا اليه غولد سيهر فى كتابه (العقيدة والشريعة فى الاسلام) ونيكلسون فى كتابه (فى التصوف الاسلامى وتاريخه) ، لربط التصوف الاسلامى بعوامل خارجة عن الاسلام كالثقافات الهندية واليونانية ، والرهبنه المسيحية.واعتراضنا على ذلك يتأتى من عدم موافقتنا على تعويم الافكار والنظر اليها باستقلالية عن البنى التحتية التى أنتجتها أو احتضنتها.

(٢) ـ تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٢٧٤ .

كونها اتصالا او انفصالا تتأتى من الكيفية التى تنعكس بها على النظام الاجتماعى . فهى عند الاسلام الرسمى وربيبه التصوف المعتدل،لاتعدو أن تكون مثبتا لنظام الخلافة ، الذى يتخذ طابعا مقدسا بما فيه من سلطة الهية ، توجب البعد بين الخليفة رأس هذا النظام ، وجماهير المسلمين الذين ينحصر دورهم فى الخضوع والتأييد ، بينما تتخذ هذه العلاقة عند الفريق الآخر من الصوفية طابع التحدى للتوحيد الرسمى القائم على الفصل بين الله والانسان ، ((وبما أن الشريعة هى ذلك الجدار الفاصل بشكل قاطع ، فقد كانت هى المستهدف الحقيقى لهم ، لانها هى نفسها ذلك الاساس الذى قام عليه المفهوم الرسمى للتوحيد ، ليكون هو المحدد لطبيعة الاسلام ، أى كونه شريعة تنظم العلاقة بين رأس الدولة ((الخليفة)) والمجتمع الذى يحكمه على مثال العلاقة بين الله والانسان)) (١) .

ان المرمى الذى يقصدون اليه ، من وراء هذا الفكر الصوفى الفلسفى ، هو خرق النظام الاجتماعى واسقاط مسوغاته ، الغاء الحد الفاصل بين الله والانسان، يقابل الغاء الحد الفاصل بين الانسان ونظام السلطة المبرر بهذا العرف الدينى . وبوجه أخر ، فان محاولة نسف الشريعة ، تعنى محاولة نسف النظام الاجتماعى القائم على اساسها والمحصن بتعاليمها .

هكذا ، كانت تعاليم الفريق المعارض من الصوفية ، ترتكز الى مفهوم الحقيقة مقابل الشريعة ، والى التأويل مقابل التنزيل . وكان انطلاقها الى معرفة الله بطريق المشاهدة الباطنية التى اتخذت تعبيراتها فى مفاهيم الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، فأضرت بالوحدة الربانية . وأضرت بمفهوم التوحيد الاسلامى ، بألغائها ثنائية ((الله والعالم)) ، لتطرح بدلا منها مباشرة العلاقة مع الله ، هذه العلاقة

---

(١) ــ النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية ، ٢ / ٢١٩ .

التى قامت ((على مفهوم للتوحيد يحمل فى ذاته تناقضه مع التوحيد)) (١) .

ان الشريعة ، باعتبارهـا ظـاهر الحقيقـة ، لاتعـدو أن تكـون بنظـر هـؤلاء غلافا خارجيا للمعرفة الحقة ، التى خصهـم اللـه بهـا ، والتـى بفضلهـا تبـؤوا مرتبـة لاتقل عن مرتبة النبوة ، بل تفوقها وتتجاوزها ، بـالنظر لمـا هـم عليـه مـن التحقيـق والاحاطة . فقد نقل عن ابن سبعين قولـه : ((لقـد تحجـر ابـن آمنـة واسـعا بقولـه : ((لانبى بعدى)) (٢) فالنبوة تقتصر على العلم الظـاهر المحـدود والمتنـاهى ، الـذى لاغنى له عن معينه الثرغير المتنـاهى ، وهـو الحقيقـة أوعلـم البـاطن الـذى ينالونـه بالذوق والاتصال المباشر . لقد حاول ائمة هذا الاتجاه من التصوف بسط تعـاليمهم التى تخرج عن مدار الشريعة وان كانت تتزيا بها ، لخدمة غايتهم التى كشفنا عنها ، وعرفنا بأبعادها الاجتماعية والسياسية المتوخاة من وراء هذا البناء الفكرى والفلسفى الذى يحاولون ارساء قواعده . ففى كتاب الاحاطة يفرد ابن سبعين (٣) فلسـفته فـى وحدة الوجود ، فيطلب مـن السـالك أن يقـول:((سـبحان الفـرد الـزوج ، الحضيـض الاوج)) (٤) . فيجمـع – كمـا نـرى – بيـن النقـائض والاضـداد ، بهـدف التوحيـد المطلق الذى يقرر أن ليس ثمة غير ولاسوى بوجه من الوجـوه ، بـل كـل شـئ هـو الله. فهو يتناول الوجود بوصفه وحدة كلية لاتقبل الكثرة والتقسيم يقول : ((واختلـط

---

(١) – النزعات المادية ، ٢ / ٢٢١ .

(٢) – العقد الثمين فى تاريخ البلد الامين ٥ / ٣٣٣ ، وفوات الوفيات ٢ / ٢٥٤ .

(٣) – عبد الحق بن سبعين ، الشيخ قطب الدين أبو محمد المرسى ، كان صوفيا على قواعد الفلاسفة، له كلام كثير فى العرفان ، وله أتباع ومريدون يعرفون بالسبعينية .انظر ترجمته: البداية والنهاية ٢٦١/١٣، فوات الوفيات ٢/ ٢٤٣ ، شذرات الذهب ٥/ ٣٢٩ ، العقد الثمين ٥/ ٣٢٧ .

(٤) – رسائل ابن سبعين ، ص ١٤٣ .

فيالاحاطة الزوج مع الفرد ، والنجو مع الورد ، وبالجملة السبت هو يوم الاحد ، والموحد هو عين الاحد ، ويوم الفرض هويوم العرض ، والذاهب في الزمان هوالحاضر ، والاول في العيان هو الاخر والباطن في الجنان هو الظاهر ، والمؤمن في الجنان هو الكافر ، والفقير هو الغنى)) (١). وعلى هذا النحو ينتهى الى قوله : ((ليس إلا الأيس)) ، ويؤكد انه ((لاموجود على الاطلاق ولاواحد على الحقيقة إلا الله ، إلاالحق، إلا الكل، إلاالهو هو، إلاالمنسوب اليه، إلاالجامع ، إلا الأيس))(٢).

وهذا الامعان في نفي الاثنينية ، نقع عليه ، ايضا ، عند التلمسانيالذي يلح على مبدأ وحدة الوجود ، فيرى أن الكثرة والتفرقـــة ،لاوجود لهما الا في ذهن الانسان قبل بلوغه درجة المعرفة التي تمكنه من شهود الحقيقة ، ((فالعبد يشهد السوى مادام محجوبا))(٣)، فاذا انكشف حجابه، وبلغ غايه المعرفة ((عاين أنه لم يكن غير))(٤) ، وثبت له ((أن الرائى عين المرئى ، والشاهد عين المشهود))(٥).

ولما كان هؤلاء المتصوفة يعتقدون أن المعرفة الخالصة ، هي وقف عليهم ، فقد ذهبوا الى التقليل من أهمية الشريعة كمصدر للمعرفة ، بل أفصحوا ، أحيانا ، عن مواقفهم المعادية لها ، وعن مقاصدهم الرامية الى ابطالها ، ومثل ذلك ماذكر عن التلمساني من قوله : ((القرآن كله شرك ، ليس فيه توحيد ، وانما التوحيد في كلامنا)) (٦) .

---

(١) ــ رسائل ابن سبعين ص ١٤٣ .
(٢) ــ رسائل ابن سبعين ، الرسالة الفقيرية ص ١٢ .
(٣) ــ الرسائل والمسائل ١ / ١٧٧ .
(٤) ــ المصدر السابق ٤ / ٢٣ .
(٥) ــ المصدر السابق ٠ / ٢٠
(٦) ــ المصدر السابق ١ / ١٧٧ .

هذه المحاولات جميعا ، تأتى استجابة لما يصبون الى اعلانه من موقف مادى يرى ((أنه ليس لله ، سبحانه ، وجود أصلا ، ولاحقيقة ولاثبوت الا نفس الوجود القائم بالمخلوقات)) (١) . وجدير بالذكر ان هؤلاء المتصوفة تفطنوا الى موقف الفقهاء ، الذى سيعترض طريقهم ، ويهدد تعاليمهم ، ويبعث على ملاحقتها ، بسبب تمسك الأخيرين بنصوص الشريعة ، وتقيدهمبحدودها ، الامر الذى ينعكس على هذا الفريق من المتصوفة ، فيجعلهم يظهرون للملأ بمظهر الكفر والزندقة .ولهذا حاول متفلسفو الصوفيه – لما انكشف لهم هذا البعد – أن ينطلقوا من الاعتراف بصحة الشريعة ،، وأن يظهروا أنفسهم مدافعين عنها غايتهم أن يدرؤوا عنها ما يمكن أن يلحق بها من فساد ناتج عن تفريعات الفقهاء على احكامها ، وبهذا المنطق يهونون من شأن الفقيه ، الذى يسئ الى الشريعة من حيث هو خادم لها ، ويتسنى لهم –تاليا– استثمار الموقف العام لانتزاع شرعية نشاطهم فينفسح المجال أمامهم واسعا لنشر تعاليمهم ، ودفع جذورها فى باطن التربة .

قال ابن سبعين : ((وأما الفقيه ، فهو صالح فاسد الفرع ، وصادق الجنس وكاذب النوع ، يتكلم من عند نفسه ، ويقيس اليوم على أمسه ، ويفتى السائل وينزل نفسه فى رتبة المسؤول ، ويزعم أنه يفهم كلام المرسل وخبر الرسول ، ويعلل دينه، ويتممه برايه واجتهاده ، ويفصل قوله على خبر الذى أخرجه من عباده ، ويدفع اليقين بالجهل ، ويفعل فعل أبى جهل ، ويحجب نور الله عن عباده بالفروع المعللة، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة))(٢).

واذا كان الفقيه صالحا فى استناده الى الشريعة ، فاسدا فى اجتهاده وتعليله فان الاشاعرة لاحقيقة لمذهبهم –كما يرى ابن سبعين– فهو فاسد الاصل، قبيح الفرع

---

(١) ــ الرسائل والمسائل ١ / ١٧٧ .

(٢) ــ بد العارف ص ١١١ .

ولانتيجة له فى ذاته بوصفه علما ، وفى ذلك يقول : ((وعلم الاشعرية فاسد الاصل قبيح الفرع ، لانتيجة له من حيث هو علم ، وانمانتيجته من أجل ما وضع ولماذا وضع . ولما كان المراد بمذهبه قطع المخالف للشريعة ، والشريعة حق ، قيل له : صاحب حق بالعرض . وهو فى استدلالاته وبرهانه مثل من يقول : الثلاثة أقل من العشرة ، بدليل أن الملك يموت غدا . قيل له : الذى قلت حق ، ومثلك باطل، فكذلك الاشعرية لاحقيقة لمذهبهم من حيث هو ، ولو صمت لكان أخلص له وأليق به ، وبالذى من أجله جعل مذهبه ، وقاتل به وعليه ، اذ الحق أظهر وأجل وأقهر للمخالف)) (١) .وهذا التعريض بمذهب الفقهاء وبالاتجاه الكلامى للاشاعرة، انما يعود الى موقف الرفض الذى ابداه كل منهما للتصوف الفلسفى . فما كان من أصحابه الا أن قاموا لنصرة مذهبهم والاحتجاج له ، فتناولوا عقائد مخالفيهم تناولا عقليا لاظهار ماتنطوى عليه من قصور فى مواجهة الحقيقة . وهذاالضرب من إعمال العقل كانوا قد اضطروا الى اعتماده فى حجاجهم على الرغم من كونه لايوافق طريقتهم فى المعرفة ، هذه الطريقة التى تتجاوز العقل وتنسبه الى العجز . ونلاحظ هنا أن ابن سبعين يسلك ، لهذه الغايه ، سبيل الطعن فى مواقف الفقهاء والاشاعرة ويبين ما ينتج عنها من ضرر أو فساد ، وهو ، بذلك ، يحيل الى مذهبه فى التصوف باعتباره المذهب الامثل ، فى الوصول الى الحقيقة . بالطريقة نفسها ، تنبه الفقهاء الى خطر المقولات التى نادى بها أئمة هذا الضرب من التصوف ، فتصدوا لهم ، وأفتوا بتكفيرهم وهدر دمهم ، وكانت الحملة التى شنوها عليهم عائدة الى اضرار المتصوفة هؤلاء بفكرة الاله الاسلامى ، والى ما يتضمنه هذا الموقف من الحاق الضرر بمصالحهم المباشرة المتمثلة فى سيادة الحياة العامة - بجانبها الروحى - وتوجيهها وتصريف أمورها .

---

(١) ــ المصدر السابق ص ١١١ .

اذا ، كان من الطبيعى أن يتنطع الفقهاء لمجابهة الداعين الى هذا اللون من التصوف ، فيعملوا على تفنيد دعواهم والتنديد بهم والتأليب عليهم ، ومن ذلك ما ذكره الذهبى عن ابن سبعين قال : ((كان له كلام فى العرفان على طريقة الاتحاد والزندقة ، ... فيا حسرة على العباد ، كيف لايغضبون لله ولايقومون فى الذب عن معبودهم ، تبارك اسمه وتقدست ذاته عن أن يمتزج بخلقه أو يحل فيهم ، وتعالى الله أن يكون هو عين السموات والارض وما بينهما ، فان هذا الكلام شر من مقالة من قال بقدم العالم)) (١) . وذكر أيضا أن قطب الدين القسطلانى ، كان يصنف كتابا ، فلما سئل عنه قال : ((هذا فى الرد على ابن سبعين ، وابن الفارض ، وأبى الحسن الجربى ، والعفيف التلمسانى)) (٢) .

الى جانب ذلك ، فقد استعدى الفقهاء عليهم ممثلى التصوف الشرعى ، فكان أبو العباس المرسى (٣) تلميذ ابى الحسن يقول عنهم : ((هؤلاء كفار ، هؤلاء يعتقدون أن الصنعة هى الصانع)) (٤) . وفى مواقف ابن تيمية أمثلة واضحة على رفض الفقهاء للمذاهب الصوفية الفلسفية ، واذا كان اصحاب التصوف المعتدل لم يسلموا من هجومه وانتقاداته على نحو ما نراه فى تعرضه للطريقة الرفاعية ، واظهاره لحيلهم ، وكشفة عن بطلان ما يظهرونه من البدع والمخاريق (٥) ، فان حملته على اصحاب اللون الصوفى الخارج عن الكتاب والسنه كانت أكثر عنفا وضراوة ، ذلك ان هؤلاء - بحسب ما يقول - ((موهوا على السالكين التوحيد

---

(١) ــ العقد الثمين ٥ / ٣٣٢ .

(٢) ــ الرسائل والمسائل ٤ / ٧٥ .

(٣) ــ أحمد بن عمر بن محمد ، الشيخ الزاهد العارف ابو العباس الانصارى المرسى ، وارث شيخه الشاذلى تصوفا ، الاشعرى معتقدا ، توفى بالاسكندرية سنة ٦٨٦ هـ . انظر ترجمته الوافى بالوفيات ٧ / ٢٦٤ ، النجوم الزاهرة ٧ / ٣٧١ .

(٤) ــ الرسائل والمسائل ٤ / ٧٦ .

(٥) ــ الرسائل والمسائل ١ / ١٢١ .

الذى أنزل الله تعالى به الكتب ، وبعث به الرسل ، بالاتحاد الذى سموه توحيدا ، وحقيقته تعطيل الصانع وجحود الخالق)) (١) .

ان قول القائلين بالحلول والاتحاد يعود ، برأيه الى أن الواحد منهم يرين على قلبه ذكر الله فيبلغ درجة من التمكن تجعله يغيب عن كل شئ غيره ، فيشعر بفناء نفسه وفناء الاشياء ، حتى يتوهم ((أنه هو الله ، وان الوجود هو الله)) (٢) . وابن تيمية – عندما يتناول هذه المذاهب – يبدو عارفا بأقسامها وفروعها ، فيعتمد الى عرضها وتبيان أوجه اختلافها ، ليشملها بعد ذلك بأحكامه القاطعة بوجوب تكفيرها وملاحقة أصحابها . ففى كلامه على الحلول والاتحاد يظهر الفرق بين نوعين منهما ، على أن الفرق لايرفع صفة الكفر عن أى من الاثنين يقول : ((فان كل واحد من الاتحاد والحلول ، اما معين فى شخص واما مطلق . اما الاتحاد والحلول المعين كقول النصارى والغالية فى الائمة من الرافضة .....، وأما الحلول ، وهو أن الله تعالى بذاته حال فى كل شئ ، فهذا تحكيه أهل السنه عن قدماء الجهمية(٣) ، وكانوا يكفرونهم بذلك. واما ما جاء به هؤلاء عن الاتحاد العام ، فما علمت أحدا سبقهم اليه الا من أنكر وجود الصانع مثل فرعون والقرامطة ، وذلك أن حقيقة أمرهم انهم يرون أن عين وجود الخالق هو عين وجود الخلق ، وأن وجود ذات الله هى نفس وجود المخلوقات)) (٤) . و أخيرا ، يلخص ابن تيمية حقيقة

---

(١) ـ المصدر السابق ١ / ١٧١ .

(٢) ـ مجموعة الرسائل الكبرى ١ / ١٥٠ .

(٣) ـ هم اصحاب جهم بن صفوان ، وهو من الجبرية الخالصة وافق المعتزلة فى الصفات الازلية وزاد عليهم بأشياء كاثباته علوما حادثة للبارى تعالى ، وقوله بالقدرة الحادثة فى الانسان . وغير ذلك . انظر الملل والنحل ١ / ٨٦ .

(٤) ـ الرسائل والمسائل ١ / ١٧٢ .

مذاهبهم بقوله : ((فعندهم الانسان هو غاية نفسه ، وهو معبود نفسه، وليس وراءه شئ يعبده أو يقصده أو يدعوه أو يستجيب له))(١) .

بصورة عامة ، فان حملة الفقهاء ، بقدر ما تشددت فى محاربة **الاتجاه** الفلسفى من التصوف ، وفى تعقب أصحابه واستعداء الحكام عليهم ، نراها فى المقابل – اذا استثنينا نشاط ابن تيميه ومن تابعه – قد أفسحت المجال أمام التصوف الشرعى ، وبذلت جهودا بالغة فى دفع الدماء حارة فى عروقه لكى يعم وينتشر . قال السيوطى ((وقد تأملت الامور التى انكرها أئمه الشرع على الصوفية ، فلم أر صوفيا محققا يقول بشئ منها ، وانما يقول بها أهل البدع والغلاة ، الذين ادعوا أنهم صوفية وليسوا بهم)) (٢) .

هكذا كان الفريق العامل بمقتضى الشريعة مشمولا بعطفهم ، وتبعا لذلك قضوا أن الذي هم عليه من التصوف ((علم شريف ، رفيع قدره ، سنى امره ، لم تزل أئمة الاسلام وهداة الانام ، قديما وحديثا ، يرفعون مناره ، ويجلون مقداره، ويعظمون أصحابه ، ويعتقدون اربابه)) (٣). اما أولئك المتفلسفة من الصوفية ، فالرأى فيهم انهم ((تكلموا بغير علم وتحقيق ، فزلواوضلوا واضلوا))(٤)، وهم على ماسبق أن قرره الغزالى من كونهم وقعوا فى الاباحة ، ((**فطووا بساط الشرع ، ورفضوا الاحكام ، وسووا بين الحلال والحرام**)) (٥) .

---

(١) ـــ المصدر السابق ٤ / ٩٠ .

(٢) ـــ تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية (مخطوط) ورقة ٤٧ ظهر .

(٣) ـــ المصدر السابق ورقة ١ ظهر .

(٤) ـــ تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ، ورقة ١ ظهر .

(٥) ـــ المصدر السابق ورقة ٣٧ وجه .

هـ – الصوفية المتفلسفة والفلاسفة الإسلامية :

ومن ألوان الصراع ، فى هذه المرحلة ، ما كان قائما بين أعلام التصوف الفلسفى والفلاسفة االاسلاميين . ويعود ذلك -كما نرى- الى الخلاف فى السبيل الذى انتهجه كل منهما لتحصيل المعرفة .

فاذا كان نشاط الفريقين كليهما قد اتسم بالسعى إلى تحصيل المعرفة الدينية والاتجاه إلى معرفة الله ، وفق ما كانت تقتضية ظروف النشاط الفكرى المغلفة بالطابع الاسلامى ، فإن فلاسفة الصوفية قد ذهبوا إلى اعتماد طريق الكشف والمعرفة الذوقية ، فى حين أعتمد الفلاسفة الاسلاميون طريق المعرفة العقلية الاستدلالية . وهذا الاختلاف فى الأداة قاد الى نوع من المنافرة بين الطرفين ، فانبرى المتصوف إلى التقليل من شأن المنطق ، ومن قدرته على تقديم المعرفة والوصول اليها ، قال ابن سبعين : ((وأما الفيلسوف فكثير السلاح قليل النطاح ، طويل العدة قصير المدة والنجدة ، .... ، يسفسط بالطبيعة وما بعدها واخرى بالتعاليم ومقاصدها ، ويطنطن بين ذلك بالمعان المنطقية ، ويموه على المؤمن بالالفاظ الوحشية ، ولم يعلم ان المنطق فى قوة النفوس ، ولو أن النفس تمشى نحو الصواب ، وكان يوافق كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وايثار الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم ، لأغناهم ذلك عن المنطق)) (١) .

إن الحق الذى يبحث عنه الفيلسوف ، موجود فى نفوس الناس بالفطرة ، لذلك فإن ما يقوم به من العلوم الرياضية والطبيعية والمنطقية ، هو باطل لاجدوى منه كما يرى ابن سبعين ، ولو ان الناس عكفوا على نفوسهم ، لوجدوا هذا الحق

---

(١) ــ بد العارف ص ٩٦ .

-الذى يبحث عنه الفيلسوف خارج النفس - كامنا فيها (١).

ولاثبات ذلك يعمد الى المقارنة بين طريق الفلاسفة وطريق المتصوفة فـى الوصول الى الحقيقة ، فيبرز أفضلية علم القوم ، ويقرر أن ((العلم النظرى حسى ، لانه قد اجتمع من الحس والعقل الهيولانى ، والعلم القلبى معنـوى . والحسـى يغسـل مثله والمعنوى يغسل مثله)) (٢) . فالعلم النظرى الذى يستند اليه الفيلسوف لاأهميـة لـه ، لأنـه حسى ليس بمقـدوره أن يجلـو الا الحسـيات ، التـى هـى بمنزلـة القشـور والمعابر الى المعنويات ، وهذه المعنويات لايمكن التوصل اليها بما هو من جنسها ، وبهذا فقد أصبحت وقفا على العلم القلبى الذى اختص به المتصوفة .

لقد ذهب ابن سبعين الى أن العلم القلبى المعنوى ، الذى اختصوا بـه انمـا هـو علـم النبـى ، وعلـى ذلـك يـترتب أن ((الفيلسـوف والنبـى ضـدان)) (٣). والانتصار للنبى على الفيلسوف هنا ، هو انتصار لطريقة القوم ، باعتبار أن علمهـم علم نبوة ، يختص بالادراك والفضيلة الالهية . بينما يقوم علم الفيلسوف على الهـذر والمغالطة . واذا كانت مقدمات الفيلسوف صحيحة ، فإن نتائجه لاتصلح بأيه حـال ، لأن المعرفة التى يسعى اليها ، أراد تحصيلها بنفسه دون المعلم المعصوم ، أى دون علم النبوة . ويعنون بذلك مذهبهم الذى لاتتحصل المعرفة الا به .

* * * * * * * * *

اضافه الى مارصدناه من مظاهر الصراع التى تمس الجوانـب العقيديـة ، والتى ما كانت لتخلو من بعد سياسى، فهى، بشكل من الاشكال ، تمثل السعى لاقرار

---

(١) ـ ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٦٢ .
(٢) ، (٣) ـ بد العارف ص ٩٧ ، ٩٨ .

نظام اجتماعي-سياسي ما ، وقبل أن نختتم الكلام على هذه الجوانب ، نود أن نشير الى عوامل اخرى من النزاع ، كان لها دورها وانعكاساتها على الحياة فى هذه المرحلة .

١- النزاع المذهبي الاسلامى :

ومثاله الفتن التى كانت تقع بين الشيعة وأهل السنة ، وهذا النزاع له خيوطه الممتدة فى الماضى ، فهو يقوم على كثير من التعصب والتصلب عند العامة ، غير أن خصوصيته المحركة له تحتجب وراء هذا المظهر ، وهى تتأتى من كونه يمثل الصراع على دولة الخلافة . هذا الصراع الذى ترسخت آثاره ، فكان لايكاد أن يخمد حتى يندلع من جديد. بحسب الظروف التاريخية. ففى العصر الايوبى الذى كان فيه المد السنى على أوجه ، والذى شهد الانحسار الشيعى ، كانت تحصل مثل هذه الفتن ، وخاصة فى يوم عاشوراء ، حيث يقيم الشيعة مأتم الحسين . وقد سجلت لنا الاشعار التى قيلت فى هذه المناسبة ماكان يحصل بين الطرفين المتنازعين ، ذلك أن أهل السنة كانوا يخرجون فى مثل هذا اليوم ليكيدوا الشيعة فيكحلون أعينهم ، ويخضبون أيديهم شماته وتشفيا، وهذا ما نقع عليه فى قول أبى الحسين الجزار (١):

وبعود عاشوراء يذكرنى … رزء الحسين فليت لم يعد
ياليت عينا فيه قد كحلت … لشماتة لم تخل من رمد
ويدا به لمسرة خضبت … مقطوعة من زندها بيدى

وفى هذا العصر ، كانت تتجدد مثل هذه الفتن ، متأثرة بالظروف التى تمر بها الدولة ، ومثال ذلك الفتنة التى وقعت فى بغداد بين الرافضة وأهل السنه

---

(١) ـ انظر دراسات فى الشعر فى عصر الايوبيين ص ٣٤ .

على حد تعبير ابن الاثير ، ، والتى نهب الكرخ على أثرها ، وفيه دور الرافضة ودور قرابات الوزير ابن العلقمي، وقد نص ابن الاثير على أن هذه الواقعة كانت من أقوى الاسباب التى دفعت الوزير العباسى إلى ممالأة التتار(١).

٢ – النزاع الاسلامى المسيحى :

وهذا النوع من الفتن ، كان يتأثر أيضا بظروف الدولة ، من حيث تعرضها للغزو التترى أو الصليبى ، فبدخول التتر دمشق قويت شوكة النصارى ، بعد أن أخذوا الامان من هولاكو ، فصاروا يرشون الخمر على ابواب المساجد وينادون ((ظهر الدين الصحيح دين المسيح)) (٢) . ولما انكسر التتر أمام المظفر بعين جالوت ، انقلب الامر على المسيحيين ، فبادر المسلمون الى دور النصارى ، فنهبوا وخربوا ما استطاعوا منها ، كما هدموا كنيسة اليعاقبة وكنيسة مريم (٣) . يضاف الى ذلك ، ما كان يقوم به المتنفذون من رجال الدين والتصوف السنى ، فى ظل الدولة المملوكية ، توكيدا لحضور الدولة من خلال الطابع الاسلامى ، ومثال ذلك مافعله الشيخ خضر ، شيخ الملك الظاهر بيبرس ، عنما أقدم على هدم كنيسة اليهود بدمشق ، وهدم كنيسة النصارى بالقدس ، التى عملها زاوية وكنيسة الروم بالاسكندرية التى عملها مسجدا (٤) .

ومثل هذه الاحداث ، التى تثير التفرقة بين البشر وتشحن نفوسهم بالحقد والضغينة ، لايستبعد أن يكون لها دور ما فى توليد الدافع الى التصوف واحداث

---

(١) ــ انظر البداية والنهاية ١٣ / ١٩٣ .
(٢) ــ البداية والنهاية ١٣ / ٢١٩ ، وانظر ايضا السلوك ج١ ق٢ ص ٤٢٥ .
(٣) ــ البداية والنهاية ١٣ / ٢٢١ ، والسلوك ج١ ق١ ص٤٣٢ .
(٤) ــ انظر الخطط ٢ / ٤٣٠ .

الرغبة فيه ، من حيث هو نزعة الى تجاوز الحدود بين العقائد والاديان لتحقيق الاخاء بين البشر واستبدا له بالشحناء التى تحدثها التفرقة وتحمل النفوس عليها(١).

وهكذا نتبين أن كلا من العوامل التى ذكرناها ، كان له اسهامه ، بهذا القدر أو ذاك فى تنمية التصوف الاسلامى وتنشيط حركته ، ونرى أن هذه العوامل ، باجتماعها وتآزرها ، قد مكنت له فى النفوس وسوغت ، وخلقت المناخ الملائم لنضوجه وازدهاره .

---

(١) ـــ رأى غولدسيهر أن الشرائع والاديان تسعى لاثارة التفرقة والانقسام ، ووجد أن لغالبية المتصوفة نزعة الى محو الحدود الفاصلة بين الاديان بهدف تنقية النفس من نتائج الانقسام والوصول بها الى حال من الصفاء .

انظر العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٥٢ .

الفصل الثانى

الشعر الصوفى - مفهوم الانفصال

الشعر الصوفي

لقد مر بنا أن التجربة الصوفية تنقسم من حيث علاقتها بالشريعة الى قسمين : قسم بقى فى اطار الشريعة الاسلامية يمتح منها ويعيد انتاج معطياتها ، وقسم خرج عن تعاليمها واتجه الى تكوين نظامه القيمى بشكل مخالف لنصوصها ومقتضياتها ، وان تبدى حضوره من خلال الطابع الدينى نفسه .

بالطريقة ذاتها نرى أن الشعر الصوفى ، باعتباره ثمرة من ثمار التجربة ووسيلة من وسائلها التعبيرية التى تنقل الخبرة وتختزنها ، كان لابدج له من أن يتعين فى ضوء القسمة المشار اليها . فمن الثابت تاريخيا أن الحركة الصوفية نتجت عن حركة الزهد التى تعود الى القرن الهجرى الاول (١) ، وكانت حركة الزهد هذه تشكل مقدمة التصوف ونواته عبرت ، فى وقتها ، عما نزل بالمجتمع العربى الاسلامى تعبيرا سياسيا تخفى فى حلة الدين (٢) ، ذلك ان مواجهة هذا الواقع الذى يسوده العسف لم تكن ممكنة . ومن هنا ، انعكست الرغبة فى قهر الواقع على الذات فكان الزهد سلوكا فى قهر النفس وحرمانها.

وبتطورالاحداث (٣) ، وصلت الممارسة الزهدية الى مأزقها ، فأخذت

---

(١) ــ انظر شعر عمر بن الفارض ، ص٢٠ ، والنزعات المادية ٢ / ١٥٠ .

(٢) ــ النزعات المادية ، ٢/ ١٥٠.

(٣) ــ هى فى الاحداث التى المت بالمجتمع العربى الاسلامى بعد مقتل ثالث الخلفاء الراشدين وكانت حركة الزهد رد فعل سلبيا عليها ، غير ان ازدياد التميز الاجتماعى فى ظل الاستبداد الاموى جعل حركة الزهد تخرج عن سابيتها لتمثل ، فى قسم منها ،المعارضة للاوضاع الاجتماعية والسياسية الجائرة ، هذه المعارضة التى تطورت فيما بعد الىمعارضة ايديولوجية ممثلة بالتصوف الفلسفى . انظر النزعات المادية ج ٢ / ١٥٢ ، ١٦٢ ، ١٦٣ .

تتفرغ من مستواها السياسى و الاجتماعى ، وترافق ذلك مع تضخم الجانب الشكلى منها ، فكان أن تفجرت فى نمطين : أحدهما مثل طابعها الغارق فى الطقوس الدينية، وامتد هذا الاتجاه امتدادا طوليا فى التصوف الرسمى ، بينما مثل الآخر البعد الجوهرى الذى انطوت عليه الممارسة الزهدية فأنتج التصوف الفلسفى الذى وقفنا على ملامحه من قبل .

بعد هذا العرض يمكننا أن نخلص الى نتيجة مفادها أن الشعر الصوفى الذى مثل التجربة الدينية الرسمية كان امتدادا للممارسة الزهدية فى بعدها الشكلى بعد ان تفرغت من محتواها وتحولت الى ممارسة طقوسية ، وأن الشعر الصوفى الذى مثل التجربة فى بعدها الاجتماعى كان ثمرة للزهد فى جانبه العميق ، وبات تعبيرا ايديولوجيا عن مقتضيات الصراع .

انطلاقا من هذا الفهم ، وتبعا لما تقتضيه النصوص ، رأينا أنه من الممكن فرز نصوص هذا البحث وتناولها تحت مفهومين أساسيين هما :

١- **مفهوم الانفصال** : وهو يشمل الشعر الصوفى الرسمى ، أى الذى عبر عن ايديولوجية الدولة ، وأقر بالانفصال الكلى للالهى عن الانسانى .

٢ - **مفهوم التوحد** : وهويشمل الشعر الصوفى الفلسفى الذى حمل داخله بذور الرفض وحاول أن يتخطى المطلقات السائدة بدمج الالهى فى الانسانى ، أو بمحاولة " أنسنة " الاول وتأليه الثانى .

أولا : مفهوم الانفصال

ينتظم هذا المفهوم جملة من النصوص الشعرية التى بين أيدينا ، وهو يكشف المغزى الذى تنشده هذه النصوص فى خطابها القائم على أساس الاقرار بعالمين متباعدين هما : عالم الحقائق أو العالم الروحى ، وعالم المحسوسات الذى ما هو إلا ظل للأول ، يتسم بكونه عرضيا وزائلا . وبتعبير آخر نقول : إن هذه النصوص تقوم على التنزيه الالهى فتقر بوجود هوة سحيقة لايمكن تجاوزها بين الله والانسان بحسب ما تمليه تعاليم الشريعة ، وبهذا تتحدد غايه الشعر بأعاده انتاج هذه القيم والتعاليم فى حقله الخاص ، فهو اذا ، مبنى فى عمله على نموذج أنطولوجى للحقيقة ، يفترض الثبات فى الوجود بمقتضى ما تمليه المنقولات . واذا كانت الحقيقة جوهرا سابقا على الوجود فما على السالك إلا أن يعود اليها ويتسلح بأحكامها فى مواجهة كل ما يعرض له .

فى هذا الضرب من الشعر تتحدد العلاقة بين الالهى والانسانى بكونها علاقة خضوع وانقياد تأخذ فيها الرسالة اتجاها واحدا لايتغير ((الله –الانسان)) .

وضمن مفهوم الانفصال المعرف به يمكننا أن نميز بين اتجاهين للنصوص الشعرية من حيث وضوح ((المرسلة)) ، بتعبير لوتمان (١) ، وانكشافها ، أو من حيث تخفيها واستتارها . ففى اول الاتجاهين تبرز المرسلة الى سطح العمل ، ويتخذ التعبير طابع الوضوح والمباشرة ، بينما تستترفى الاتجاه الاخر وتتحل فى نسيج العمل ويتخذ التعبير طابع الغموض النسبى الذى لايفترض مباشرة العلاقة مع المتلقى، أو لنقل إن المتلقى المتوجه اليه يجب أن يكون له قدر من

---

(١) ــ انظر ((فى الشعرية)) ص ١١٧ .

المعرفة بطريقة ((القوم)) لكى يستطيع التواصل مع نصوص هذا الاتجاه ، ولكى يتمكن من الوقوف على جوهر ما ترمى اليه من ابعاد .

أ - الاتجاه المباشر :

ويمكن أن نسميه الاتجاه التعليمى إذ إنه يقوم على بعد حكمى أخلاقى ، ويهدف إلى تربية المريد وتهذيبه ، وتقتصر نصوصه على نظم جملة أفكار تنقلها عناصر العمل نقلا سلبيا ، لان القيم المنتجة هنا لاتكون وليدة تفاعل غنى ومعقد بين وحدات النص ، بل إن هذه الوحدات والبنى الجزئية تكف عن الدخول فى علاقات سياقية ، اكتفاء بنقل هذه الافكار وإعادة تسجيلها نظما .وبهذا تتجمد اللغة فى مدلولات ثابتة ، اذلا يمكنها أن تحضر إلا فى قبرها المعجمى المعين من قبل . يقول ابن عطاء الله السكندرى (١) :

هذه الشمس قابلتنا بنور　　　وشمس اليقين أبهر نورا (*)

فرأينا بهذه النور لكن　　　بهاتيك قد رأينا المنيرا

نلاحظ هنا أن القول الشعرى يتحدد بوصفه تقريرا ، لانه يهدف الى نقل معرفة معينة ((خبرة)) ، وهذه الخبرة لاينتجها النص ، بل إن غايته تنحصر فى نقلها وايصالها بوصفها حقيقة راسخة ومعطاة من قبل على نحو نهائىلايحتمل الشك والتساؤل ، ولهذه الغاية يتم التوسل بالاسلوب الخبرى المبنى على السرد ، لانه يوهم بواقعية الحدث ، وياتى الاتكاء على التعبير بصيغة الفعل الماضى الذى يتكرر مرتين فى البيت الثانى ((رأينا)) ليؤكد القيمة التى ينقلها النص باعتبارها قد

---

(١) ــ لطائف المنن ص ٣٥ .

(*) ــ فى الشطر الثانى من كلا البيتين خلل عروضى واضح ، وقد آثرنا أن نثبتهما كذلك ، على نحو ما وردا فى الأصل .

حصلت فعلا وتم اختبارها وتملكها ، ويمكننا الان أن نفكك هذين البيتين الى وحدتين أساسيتين هما :

١ - الشمـــس الطبيـــعيـــــة	٢ - شمـــس اليقــــــيـــــن
- يعتريها الأفول والغياب	- منزهة عن النقصان
- نرى بها النور ((الرؤية بصرية))	- نرى بها المنير ((الرؤية قلبية ، بصيرية))

نلاحظ إذا ، أن النص مبنى على ثنائية تجرى المقابلة بين طرفيها ، ويكون العمل على أحد الطرفين مقترنا بتسفيه الأخر والحط من شأنه .

فالرؤية البصرية تقودنا إلى العالم الحسى ، لذلك فإن فعلها باطل ومخادع أما الرؤية القلبية فهى تتجاوز المحسوسات وصولا الى عالم الحق والكمال .

إن الشعر هنا ، يدعو الى العالم الحق ، وهو إذ يبتغى إنارته وإظهار جوهريته يعمد إلى الطعن فى العالم الحسى ، ويجتهد فى الكشف عن زيفه وبطلانه، وبمقدار ما يتاح له أن يجلو نقائص عالم الواقع ، يتاح له أن يسمو بالعالم الروحى ، وأن يكشف عن حقائقه ومكنوناته الراسخة والمنزهة عن كل عيب أو نقصان . واعتمادا على التقابل الضدى يتبين لنا أن المنير الذى هو الحقيقة ((مصدر النور)) ، لايتم الوصول اليه الا عن طريق القلب ، فالانسان يستطيع أن يقترب من الحقيقة ((مصدر النور)) بمقدار ما يمكنه أن يتطهر من أدران العالم المادى ، وبمقدار استطاعته نفى هذا العالم و الغاءه .

إن الغاية التى يحاولها الشعر لايتم خلقهـا بأدواتـه ، وانمـا يجـرى التعبير عنها ويتم استحضارها باعتبارها فكر المؤسسة الدينية منقولا فى قالب النظم .

فإذا كان الدين هو القدرة الدفاعية (١) التى صيغت لتكون الضمان الاكيـد لاصحابها ولتمحهم مزيدا من الاطمئنـان الروحـى ، اذ يوكلـون اليهـا أمـر حمـايتهم وإنصـافهم ، فـإن الصوفيـة التـى تقيـم نشـاطها علـى هـدى الديـن ، وتؤسـس جانبهـا النظرى استنادا إلى تعاليمه تنصب فاعلية الشعر عندها على تدعيم القانون الأخلاقـى لاذكاء المشاعر الروحية ودفع النفس نحو العلو والتسامى ، ولكـن الطـابع الأخلاقـى هنا ، لاتؤسسه التجربه ، بل هو الذى يؤسسها ويشدها اليـه ، اى هـو الـذى يصـوغ الحياة ويرسمها ، لاهى التى تسنه وتشكله .

ولايخفى أن المدرسة الشاذلية فى التصوف ، التى تزعمها ابن عطاء اللـه بعد مؤسسها أبى الحسن الشاذلى وتلميذه أبى العباس المرسـى ، لايخفى مـا كـان لهـا من جهود فى خدمة الدين وتأكيده ، وبهذا نختلف مع الدكتور زكى مبـارك ، ونـرى أنه لم يكن محقا فى كلامه على ابن عطاء اللـه ، عندمـا اسـتغرب مـاذهب اليـه مـن تنزيه الله عن الاثار الحسية لمعانى الحب والبغض وما الى ذلك ، فى الوقـت الـذى يحاول فيه ، هو نفسه ، أن يستغفره ويسترضيه ولم يكن هنالك ما يسوغ القلق الـذى أبداه حيال هذه المسأله إذ قال: ((أنا أخشى أن يكون فيما ارتآه الصوفية فـرارا مـن الاكتراث بالتبعات، أخشى أن يكون فى تنزيههم اللـه عـن الرضـا والغضـب خـروج الى باحة الانحلال ، وأرى أن الذين يقفون عند حدود الشـرع أصلـح و أسـلم فهـم يتمثلون الله يرضى و يغضب ، وهم يعملون للنجاة مـن غضبـه و الظفـر برضـاه ، وما أراهم من المخطئين)) (٢).

---

(١) ــ انظر الدين فى ضوء علم النفس ص ٢٧ .

(٢) ــ التصوف الاسلامى ص ١٥٦ .

لقد بينا أن المدرسة التي ينتمى اليها ابـن عطـاء اللـه تستند الـى الشريعة الاسلامية نظرا وسلوكا ، وليس ثمة ما يدعو الى الطعن أو التشكيك بتعاليمها من خلال ما أشار اليه الدكتور مبارك ، ذلك أن الرضا والغضب وسواهما من الصفات إنما يتم إسباغها على الذات الالهية ، من حيث هى تعابير بشرية ، للتميز بين القويم والمعوج من وجهة النظر التى يقتضيها الشرع ، غير أن هذه التعبيرات لايمكن أن تحدث تأثيرا فى القوة الالهية ، إذ إن الذى يتأثر قابل للزيادة والنقصان ، ومشمول بالحركة من حيث انتقاله من حال الى حال ، وهذا الفهم يأتى موافقا لفكرة الاله كما تقدمها الديانة الرسمية ، وكما يجلوها الشعر المؤسس عليها والمسخر لها . وبحضور فكرة الاله من حيث هى قوة مطلقة تعطل كل فاعلية سواها ، يظهر النوع الانسانى عاجزا بذاته عن تحقيق كل غاية ، وهذا ما نتبينه فى قول ابن عطاء الله(١) :

لم لا أصون عن الورى ديباجتى	**وأريهم عز الملوك وأشرفا**
أأريهم أنى الفقير إليهم	**وجميعهم لايستطيع تصرفا**
أم كيف أسأل رزقه من خلقه	**هذا لعمري إن فعلت هو الجفا**
شكوى الضعيف الى ضعيف مثله	**عجز أقام بحامليه على شفا**
فاسترزق الله الذى إحسانه	**عم البرية منة وتلطفا**
والجأ إليه تجده فيما ترتجى	**لاتعد عن أسبابه متحرفا**

يتكئ النص فى نصفه الاول ، وبشكل اساسى ، على ضمير المفرد المتكلم، الذى لايرى تحققه كذات إلا بانقطاعه عن الآخرين ، وهذا الانقطاع يأتى مشفوعا

---

(١) ـ لطائف المنن ص ٩٤ .

بالتعويل على غائب مرجو ومنتظر ، يتم الارتداد نحوه فى الوقت الذى تتعين فيه الجماعة حالة سلبية مطلقة ، وتأخذ العلاقة مع الغائب ، الذى هو كلى الحضور ، شكل الخضوع والتلقى ، ويتم نشدا نه باعتباره مركزا للوجود وعلة له ، ويأتى استخدام ضمير الغائب موظفا لما يريده النص من تعبير عن العلو الذى لايمكن إدراكه ، وفى ذلك إقرار بالهوة الواسعة التى تفصله عن الانسان والعالم ، وتجعله يتمتع بمفارقة كلية منيعة عن الامتلاك .

نلاحظ من جهة أخرى ، أن ضمير الغائب يقترن بعلاقة خطاب ، بحيث يكون هو محور الخطاب وغايته ، وهذه الطريقة تخدم الغاية التى يرومها النص ، إذ إنها تساعد على إيصال أفكاره بالوضوح الذى يفترضه التلقين ، ومن أجل ذلك نراه يعتمد أسلوب التعطيل والسلب سبيلا للوصول الى مرماه ، فهو عندما يسلب الانسان كل إمكانية ، وينفى عنه امتلاك أيه طاقة للفعل ، يتسنى له أن يحيل بجلاء الى الاله باعتباره المتصرف الوحيد .

يتضح إذا ، أن لدينا طرفين يتضخم أحدهما من إضمار الاخر واهماله ، وبتعبير آخر نقول : إن الله تنحصر فيه القدرة المطلقة فى الوقت الذى يتم فيه سلبها من الانسان بالاطلاق نفسه . وبمقدورنا أن نلاحظ أن الصيغة الزمنية لاستخدام الفعل تسهم بدورها فى تشكيل المعنى الذى يتوخاه النص ، ففى البيتين الاولين يتم البدء بالفعل المضارع مسبوقا بأداة استفهام ، " لم لأصون ، أأريهم " ، وهنا تخرج الصيغة بمضمونها لتصبح محملة بالدلالة الطلبية ، ذلك ان الاستفهام اذ يخرج الى معنى الانكار يحدث نقلة فى دلالة الفعل ، ففى البيت الاول نرى الفعل " أصون " مسبوقا ب "لا" التى تنفى الحصول ، ولما كانت "ما" الاستفهامية تفيد هنا معنى الانكار ، أصبحت دلالة الصيغة الفعلية تفيد التوكيد المستخلص من نفى النفى ، أى من أنكار الفعل المنفى . وفى البيت الثانى يطالعنا الفعل "اريهم" مسبوقا بهمزة الاستفهام التى خرجت الى معنى الانكار ، فأفادت إنكار حصول الفعل ، ذلك أن

المتقدم الذى يلى الهمزة ، هو الذى يقع عليه المعنى الذى افادته على نحو ما يعلمنا الامام عبد القاهر (١) ، وبمثل ذلك أيضا نقف فى البيت الثالث على قوله : ((أم كيف أسأل)) حيث يكون القصد متجها الى إنكار حصول ذلك فى كل حال ، فهذه الافعال ، وإن جاءت على صيغة المضارعة فى جانبها الشكلى ، فإن مضمونها يتحول عن هذه الصيغة من خلال انتظامها فى سياق ، وبهذا تقترب دلاليا من صيغة الطلب تبعا لما تقتضيه أغراض الكلام ، الذى ائتلفت فيه ، ومقاصده . ويمكننا أن نلاحظ التحول فى البيتين الاخيرين الى اعتماد صيغة الامر ((الطلب الصريح)) ، وهى الصيغة التى كانت نواتها مستترة فى صيغة المضارعة من قبل.

واذا كان الامرنحويا هو التوجه الى المخاطب للقيام بعمل ما ، فان صيغته دلاليا تفترض علاقة غير متكافئة بين طرفين : أحدهما يتسلط ويقرر ، وبهذا المعنى فهو يقمع ويحتكر ، ويتوجه الى مخاطب مفترض أقل شأنا ، لايتاح له أن يحضر بوصفه ندا ومحاورا ، بل بوصفه مملى عليه وملقنا .

أضف الى ذلك ان الابتداء بالفعلين ((استرزق ، الجأ)) يأتى متوافقا مع النبرة الوعظية ، ذلك أن القصد كله والعناية كلها ، يتجهان هنا الى التوكيد على تنفيذ حدثى ((الاسترزاق واللجوء)) ، ولهذا الامر يكون الحرص على تقديمهما والابتداء بهما فى السياق القولى (٢) .

---

(١) ـ انظر دلائل الاعجاز ص ٨٧ .

(٢) ـ ينص عبد القادر الجرجانى على أن الغرض من التقديم يتلخص بمفهوم العناية والاهتمام ويستشهد لذلك بما ذكره صاحب الكتاب من أنهم يقدمون الذى بيانه أهم لهم وهم بشأنه أعنى ، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم . انظر دلائل الاعجاز ص ٨٤ .

وبخصوص زمن الفعل ايضا ، نلاحظ أن الاعتماد على صيغة الفعل الماضى ((أقام ، عم)) إنما يكون بهدف تقرير المعنى المبتغى وإثباته ، فالفعل ((أقام)) مسند إلى المصدر ((عجز)) الذى هو مسبب عن شكوى الضعيف إلى مثيله ، ولذلك كان التعبير بصيغة الفعل الماضى بقصد إنزال ما هو منتظر منزلة الواقع والحاصل فعلا ، الامر الذى يفيد فى توكيد النتيجة ليتم الركون اليها بوصفها حقيقة واقعة ومتحققة . وباختصار نرى أن الفعل الماضى هنا يستخدم لجعل ماهو حاصل بالقوة متحققا بالفعل ، وعلى هذا النحو يتم إحداث الاثر فى نفس المتلقى وفقا لما يقتضيه الوعظ والتوجيه .

من جهة أخرى نلاحظ فى النص أن الجملة الخبرية تأتى لتوكيد المعنى الذى تفيده الجملة الانشائية ، وتحضر بسبب منها ، ومثال ذلك قوله :

١ - ((وأريهم عز الملوك)) فالجملة هنا تؤكد المضمون الطلبى فى الجملة السابقة لها وهى ((لم لا أصون)) ، وتتعين كنتيجة لها .

٢ - ((وجميعهم لايستطع تصرفا)) تؤكد ضرورة الامتناع عن الشكوى الى المخلوقين، وهو المعنى الذى حملته الجملة الانشائية السابقة ((أأريهم)).

٣ - ((هذا لعمرى إن فعلت هو الجفا)) تفيد ضرورة الامتناع عن الناس ووجوب عدم التعويل عليهم ، لانتفاء صفة الفاعلية عنهم ، وهذا بالضبط ما حملته الجملة الانشائية السابقة فى قوله : ((أم كيف اسأل رزقه)) ، وانتفاء صفة الفاعلية عن الناس يظهر جليا فى قول : ((وجميعهم لايستطيع تصرفا)) ، فإنه عمد الى تقديم الفاعل الى موقع الابتداء لالصاق نسبة به ، كذلك استخدام صيغة المضارع المنفى، الذى يستغرق الزمن من الحاضر إلى المستقبل ، ونكر المصدر ((تصرفا)) لافادة العموم والاطلاق فى نفى كل استطاعة عن الانسان، الذى يبدوأعزل لايملك من أمر نفسه شيئا ، ولايمكن أن يكون له اختيار فيما قضاه الله .

من هنا يبدو لنا أن الجملة الخبرية تأتى لخدمة الجملة الانشائية ، ولتذوب فيها وغنى عن القول أن غلبة الطابع الانشائى تتفق تماما مع أغراض المباشرة التعليمية والوعظية وأخيرا يمكننا تقسيم النص الى ثلاث حركات وفق الاتى :

١ - **الحركة الاولى:** تشمل الابيات الثلاثة المتقدمة ، فكل بيت منها يقوم علىثنائية تتوزع شطرية ويكون طرفها الثانى مسببا عن الاول ولازما له .

البيت	الشطر الاول " السبب "	الشطر الثانى " النتيجة "
الأول	الصيانة	عـــز
الثانى	الاحتجاب	كسب وترفع
الثالث	عدم اللجوء الى الناس	هداية وبعد عن العقوق

٢ - **الحركة الثانية :** تشمل البيت الرابع ، الذى يتعين باعتباره وحدة مستقلة وخلاصة للابيات السابقة ، يأتى لتثبيت القيم المبثوثة فيها .

٣ - **الحركة الثالثة :** تشمل البيتين الاخيرين ، وهما ، كما لاحظنا ، مبنيان على الطلب والتوجيه المباشر وفيهما تتمثل النتيجة التى ينتهى اليهاالنص بعد ما سبق من مقدمات .

هكذا نرى هذا الضرب من الشعر ، ومن خلال النظر فى داخل نصوصه، منصبا على الحكمة والارشاد ، حافلا بالمواعظ والتوجيهات ، هادفا الى تزكية

النزعة الروحية ، وتعزيز الحالة الاخلاقية والارتقاء بها نحو المثال المرسوم لها فى التعاليم الدينية ، هذه التعاليم التى يمتح الشعر منها ويحيل اليهـا فـى آن معـا . يقـول ابن الجياب (١) :

لقد سطع البرهان لو كنت تعقل وقد وعظ القرآن لو كنت تقبل (٢)

لحـا الله قلبا إن يـذكـر فغـافـل وجفنا إذا استمطرته فهو ممحل

لشتان مطرود عن البـاب مبعـد وآخر مقبـول على اللـه مقبـــل

من الواضح أن التواصل مع هذه الابيات لايحتاج الى كبير مكابده ، بحكم اعتياد نمطها التعبيرى وألفته وبساطته ، وكـل ذلـك يسـهم فـى ابـراز الرسـالة التـى تبتغى ايصالها وتجعل منها طافيـة علـى السـطح . فهـى تسـتلهم الـروح الاسـلامى ، وتذكر بنصوص الشريعة و بما ورد فى آى القـرآن مـن وعـظ وتعليم بغيـة إحـداث الأثر فى نفس المتلقي .

وأول ما يلفت نظرنا هو تلك التوازنات اللفظيـة التـى تـترابط فـى سـياق البيت الأول :

- لقد سطع البرهان = وقد وعظ القرآن
- لــو كنت تعقـــل = لــو كنت تقبـــل

إن تقديم الفعل الماضى ((سطع ، وعظ)) فى سياق الاثبات ، يـدل علـى أن الاهمية تنعقد عليه ، ويكون غرض الكلام متجهـا الـى إقـرار حصولـه وتحققـه ، وهنا يتخذ الحدث عناية خاصة يوفرها له حـرف التحقيـق ((قـد)) الـذى يجـئ فـى فاتحة البيت مشفوعا بلام الابتداء فيكتسب منها قوة وتوكيدا .

---

(١) ـــ هو على بن محمد الغرناطى ، يكنى أبا الحسن ، ويعرف بابن الجياب ، كـان صـاحب مجـاهدة وعبادة ومشاركا فى علم التصوف توفى سنة ٧٤٩ هـ. انظر ترجمته فى " الاحاطة فى اخبار غرناطة"

(٢) ـــ ديوان على بن محمد الغرناطى الاندلسى ، (مخطوط) ورقة ٦ وجه .

ونلاحظ أن الحرف ((لو)) الذى يتصدر الجملتين المتوازنتين :

لو كنت تعقل لو كنت تقبل

يحمل معنى التمنى نحويا ، وهو فى هـذا السـياق يفيـد دلالـة الحـث والتحضـيض ، وبهذا يكون التوجه الى حث المريد ودفعه للتبصر والعمل بمقتضى القيمة التى تشـير اليها جملتا التوازن الاول .

من ناحية أخرى نرى أن التأثير الذى يحدثه هذا البيت ، إنما يتأتى من الطريقة التى ترصفت فيه الجمل وانتظمت وفقا لها ، فهو قائم على أربع جمل ، بحيث أن كل جملة إثبات وتوكيد تليها جملة حث وتحريض ، فإذا نظرنا إلى جملة الاثبات على أنها مؤثر ، والى جملة الحض على انها أثر أو حركة تتولد عن المؤثر ، وتقوم بسبب منه ، تعين لدينا أن آلية العمل المنتجة للقيمة هى فى علاقة هذين الطرفين أحدهما بالآخر ، فالاثر الذى تتضمنه جملة الحض هو متولد عن المؤثر الذى له رتبة الحقيقة ، وهو جملة الاثبات . غير أن الاثر لا يلبث أن يعود باتجاه معاكس نحو الحقيقة الماثلة فى المؤثر ليتشبع بها ويكتسب شحنة جديدة .

حقيقة = مؤثر (1) ← حركة (1)
مؤثر (2) ← حركة (2) ← حقيقة

وهكذا فإن الحقيقة هى منطلق الحركة وغايتها ، وربما كان من المفيد أن ننبه ، فى هذا السياق ، الى أن الحقيقة ليست قيمة ناتجة عن حركة ، وهذا يعنى أنها ليست ثمرة للتجربة الانسانية ، بل هى على عكس ذلك تماما ، قيمة مطلقة غير معلولة لشئ خارجها ، يتم الركون اليها دون فحص وأختبار ، وبهذا فهى تفلت من قيود الزمان والمكان والعلاقات ، وتتقرر بوصفها الفاعل الذى يحرك التاريخ وينتج المعرفة البشرية ويغنيها من حيث هو ثابت مطلق ، فى الرسوخ والاكتمال .

على هذا النحو يستمر النص فى انتاج هذه الحركة وتحفيزها نحو الهدف الذى حاولنا الكشف عنه ، من خلال معاينة الوحدات البنائية للتركيب الشعرى ، فى سبيل التوصل إلى إيضاح العلاقات الناتجة عن طريق تضام هذه الوحدات وائتلافها فى أول أبيات النص الذى نتناوله . ومن هذا القبيل نشير إلى بعض أشكال التعبير والاستخدام ، التى تسهم فى إنتاج المعنى ، وتخدم الغاية الاساسية للنص فنلاحظ التعبير بالجملة الشرطية فى البيت الثانى :

((إن يذكر فغافل ، إذا استمطرته فهو ممحل))

فإذا كان التعبير فى جملة الجواب يتم بالجملة الاسمية ((غافل ، فهو ممحل)) فذلك لان الجملة الاسمية ، بما تفيده من معنى الثبوت والاستقرار ، تجعل من الغفلة و المحل صفتين راسختين ونهائيتين ، ويقتضى ذلك أنه لاسبيل الى اصلاح هذا الموصوف ، وأن لاجدوى من ايه محاوله ، لانها محكومة بالفشل من قبل ، باعتبار أن ما أراده الله لاطاقة للانسان به ولا حول ولا قوة له فيتجاوزه أو الافلات منه . ويزداد الامر اثباتا وتأكيدا باستخدام فعل الشرط المثبت ((إن يذكر ، اذا استمطرته)) ، لان الصفة اذا كانت راسخة بوجود المحاولة فإن ذلك أدعى الى كونها أشد رسوخا وتمكنا فى حال انعدام المحاولة وغيابها . ثم إنها ليست محاولة محدودة ، بل إن لها صفة الشمول المستفادة من ترك المجال واسعا ومفتوحا أمام المسند اليه ((الفاعل)) فى قوله ((إن يذكر)) ، وبمثل ذلك تتقرر صفة المحل على الرغم من وجود الجهد والطلب والسعى إلى تجاوزها ، الأمر الذى يستفاد من صيغة

((استفعل)) فى قوله ((اذا استمطرته)) . وكل ذلك يفيد أن لا ارادة للانسان فيما اختاره الله ، وأن لاتصرف له فيما اقتضته حكمته .

وبوقوفنا عند البيت الثالث نلاحظ كيفية أخرى فى التعبير تقوم على التضاد اللغوى والتصويرى : مطرود / مقبول ، مبعد / مقبل .

ونقع على صورة من مَنّ الله عليه وهداه على نقيض صورة من جعل قلبه أغلف وضرب عليه حجابا فالمقارنة تظهر - كما أوضحنا - بين الطرفين لفظا وتصويرا ، وتنعقد المفاضلة بينهما من خلال اسم الفعل ((شتان)) الذى يسهم بدوره فى اظهار البعد بين النقيضين ، ويؤكد رجحان أحدهما وأفضليته المتأتية من اختيار الله وهديه له .

وبالمحصلة فإن هذه الكيفيات التعبيرية التى وقفنا عليها ، تتآزر مجتمعة وتلتحم فى محرق النص لتكون طاقته المؤثرة ، ولتنتج فعله المركزى المتمثل بالتوجه الى قهر النفس وانكارها والى الغاء الفعل الانسانى ليكون الامر خالصا لله وحده ، ذلك أن الشرخ الذى أصاب ((الانا)) وتسبب فى انشطارها بين الالهى والانسانى ، بين الروح والجسد ، أوبين واجبات العالم وواجبات الله ، قد حسم فى التصوف العامل بهدى الدين ، بانتصاره النهائى للالهى على حساب الانسانى ، فـإذا كان الله يتجاوز الانسان ، فإن الواجبات تجاه اللـه تتجاوز الواجبات تجاه الانسان وتدخل فى صراع معها (١) ينتهى بتهميشها وازاحتها ، أى بمصادرة الانسانى وتغييبه لصالح تضخيم الالهى واطلاقه .

من هنا ، تتحدد غاية الشعر عند اصحاب هذا الاتجاه ، بنقل هذه القيمة ونشرها ، لترسيخ النموذج الفكرى الذى تقوم عليه ، ويتضح إلغاء التدخل الانسانى امتثالا للالهى فى أجلى معانيه عند ابن عطاء الله ، الذى أقام مذهبه على إسقاط الارادة والتدبير فهو يسقط الارادة عن الانسان لانه لايفعل الا بفعل الله ولا يختارالا

---

(١) — انظر " فيورباخ " " سلسلة أعلام الفكر العالمى " ص ٨٦ .

باختياره (١) يقول (٢) :

و كنت قديما اطلب الوصل منهم   فلما أتانى العلم و ارتفع الجهل

تيقنت أن العبد لا طلب له   فإن قربوا فضل وإن بعدوا عدل

وإن أظهروا لم يظهرواغير وصفهم   وإن ستروا فالستر من أجلهم يحلو

ففى هذا النص يتم استحضار حالتين غير متكافئتين ، تنعقد المفاضلة بينهما لإظهار أفضلية إحداهما و دفع السالك الى تمثلها و التزامها، باعتبارها الحالة المثلى التى يتحقق فيها الاكتمال بتجاوزها للنقص العرفانى المتعين فى الحالة الأولى ، والحالتان هما :

١-حالة ما قبل المعرفة الصوفية : و تمثل الإقبال على المحبوب ، فهى تقوم على حركة باتجاه القرب تتضمن ((رجاء ، طلب ، عمل)) ، و بموجبها يجهد العبد فى طلب القرب ، و يعمل لبلوغ الوصل و نيل الرضا.

٢-حالة امتلاك المعرفة الصوفية : و هى تفضى الى التوازن و الاطمئنان ، باعتبار أن العبد تنتفى عنه كل إرادة ، و يتعين بكونه متلقيا سلبيا لإرادة اللّه ، لأنها الحالة التى تتجاوز الحركة وصولا الى السكون ، الذى يقوم على ((رضا ، امتثال ، خضوع)) و هو -لا شك- ناتج عن الاكتمال العرفانى.

إن الحالة الأولى تحمل فى ذاتها شيئا من القلق، الذى يحفز الحركة ، لأن

---

(١) ـ قال : "فقد علمت ان الطريق الموصلة لله هى محو الإرادة و رفض المشيئة"، و استشهد لذلك بقول أبى الحسن : " و لن يصل الولي الى الله ، و معه تدبير من تدبيراته ، و اختيار من اختياراته " .
ـ التنوير فى اسقاط التدبير ١١٤ .

و من شعره الذى ورد صريحا فى هذا المعنى قوله:

و خفف عنى ما ألاقى من العنا   بأنك انت المبتلي و المقدر

وما لامرئ عما قضى الله معدل   و ليس له منه الذى يتخير   المصدر السابق ص٣٧

(٢) ـ لطائف المنن ص ٣٩

للعبد فيها إرادة ذاتية تنشط و تحاول الوصول ، و هذا الأمر يسقط فى الحالة الأخرى ، فلا يعود للعبد إرادة خارج إرادة اللّه ، بل إن الإرادة هى لله وحده فقط . و هذا الحل -كما نرى- يزيل التوتر الذى تفترضه الحالة الأولى ، و يلغيه ، فيصل الى السكون بإلغائه علة الحركة ، و يتحقق له الاستقرار التام.

و من الجدير ذكره و ملاحظته أن الانتقال من الحالة الأولى الى الحالة الثانية لم يكن ليحصل بجهد انسانى ، أي أن امتلاك المعرفة لا يأتى تتويجا للحركة البشرية فى بحثها و قلقها ، بل إن ذلك -كما يوحى التعبير فى النص- إنما كان بإرادة الهية ، يشير اليها فى قوله : ((فلما اتانى العلم)) . فالعلم المقصود هنا ، يتأتى من مصدر أخر خارج التجربة البشرية ، أي من الله.

و خلاصة ذلك أنه يتم الركون الى حكم نهائى يطوى الزمن و يتجاوز النشاط الإنسانى ، فينسحب على مستقبله و يتعمم ، بوصفه الثابت الجوهرى ، و الحق الصراح الذى لا غاية بعده . و هذا ما يتجلى لنا من خلال التعبير بالفعل ((تيقنت)) ، الذى ينشر دلالته بإطلاق على الأفعال التى ترد بعد ذلك : ((قربوا ، بعدو ا، أظهروا ، ستروا)) . هذه الأفعال و إن كانت ترد بصيغة الماضى ، فإنها من حيث الدلالة ، تنقلب عن زمنها الصرفى ، و تكتسب من السياق الذى وردت فيه بعد أدوات الشرط ، ما يجعلها تمتد لتشمل المستقبل ، و كل ذلك يسهم فى خدمة الحقيقة المبتغى ايصالها ، و التى تفيد اسقاط العنصر الانسانى من حيث هو فاعل ، و إبقاءه فقط من حيث هو مستقر للإرادة الإلهية و مكان لتعبيراتها (١) ، و هذا ما نراه فى مثل قوله(٢):

---

(١) ــ يقول ابن عطاء الله : " و الراضى عن الله راض عنه ، وصله أو قطعه ، إذ ليس هو مع ما يريد لنفسه ، بل انما هو مع ما يريد الله له " . لطائف المنن ص ٣٩

(٢) ــ التنوير فى اسقاط التدبير ص ١١٥ ، ١١٦

أيا صاح هذا الركب قد سار مسرعا **و نحن قعود ما الذى انت صانع**
أترضى بأن تبقى المخلف بعدهم **صريع الأمانى و الغرام ينازع**
و هذا لسان الكون ينطق جهرة **بأن جميع الكائنات قواطع**
وأن لا يرى وجه السبيل سوى امرئ **رمى بالسّوى لم تختدعه المطامع**
و من أبصر الأشياء و الحق قبلها **فغيّب مصنوعا بمن هو صانع**
فقم و انظر الأكوان و النور عمّها **ففجر التدانى نحوك اليوم طالع**
وكن عبده و الق القياد لحكمه **و إياك تدبيرا فما هو نافع**
أتحكم تدبيرا و غيرك حاكم **أأنت لأحكام الإله تنازع**
فمحو إرادات و كل مشيئة **هوالغرض الأقصى فهل أنت سامع**
كذلك سار الأولون فأدركوا **على إثرهم فليسر من هو تابع**

ومن البيّن فى هذا النص اعتماد التقرير و المباشرة ، و علو نبرة الوعظ و الإرشاد ، و يتجلى ذلك فى طغيان التعبير بالصيغ الإنشائية ، التى تتوزع بين الأمر و الاستفهام الإنكارى و تبتغى تبصير المريد و إقناعه . و من الممكن أن ننبه هنا ، الى ثنائية الزمان ، ذلك ان النص ينقسم بين زمنين يتنازعانه ، هما زمن الحال و الاستقبال و زمن الماضى ، و تكون فيه الغلبة لزمن الماضى الذى يتم التوجيه اليه باعتباره زمن الأولين الذى يحتوى سننهم و مقاييسهم ، و الذى به تنحصر الهداية ، و بالقياس عليه يتحقق المسعى . و من هنا نجد أن الأفعال التى وردت بصيغة الأمر هى أفعال موجهة فقط لخدمة الماضى و نشدانه .

إن الشعر –وفق هذا الاتجاه– ليس تجربة فى الكشف عن العالم ، فهو مشدود الى تجربة متحققة فى الماضى ، و كل ما يبتغيه هو أن يوفق فى نقلها واستلهامها ، فهو ، إذا ، يستمد هويته من خلال مطابقته لها ،الأمر الذى يفرض عليه أن يضحى بالاختلاف لصالح التماثل ، و أن يتجاوز الأسئلة الإشكالية الى معارف يقينية و إجابات جاهزة تمثل مشيئة الله التى يتضاءل أمامها الانسان ، و إذ

ذاك لا يجد بدا من الرضوخ لها ، لأن فى ذلك وحده تحقيقا للتوازن ووصولا الى الراحة و الاطمئنان ، و تخلصا من التوتر الذى تثيره تناقضات الوجود الانسانى ومع هذا الرضوخ يتم نكران الخصائص الانسانية و الغاؤها ، فى الوقت الذى يتم فيه ربطها بقوة مفارقة للانسلن و متحكمة بمصيره . يقول عبد العزيز الديرينى(١):

سلم أمورك للحكيم البارى تسلم من الأوصاب و الأوزار

وانظرالى الأخطار فى الأقطار حكم المشيئة فى البرية جار

ماهذه الدنيا بذات قرار

لذاتُ دنياتا كأحلام الكرى و بلوغ غايتها حديث مفترى

وسرورها بشرورها قد كدّرا بينا يرى الانسان فيـها مخبرا

ألفيته خبرا من الأخبار

ازهد فكل الراغبين عبيدها و الزاهد الحبر التقى سعيدها

ولقد تشابه وعدها ووعيدها طبعت على كدر وانت تريدها

صفوا من الأقذار و الأكدار

لاتغترر بوميضها و خداعهافوراء مبسمها نيوب سباعها

إذ لم تعرّف فترها من باعها و مكلف الأيام ضد طباعـها

متطلب فى الماء جذوة نار

---

(١) ـ هذه القصيدة أثبتها السبكى فى طبقاته ، و أشار الـى انها تخميس لأبيات التهـامى ، وذكـر فـى الحاشية أن الديرينى بدل بعض الفاظها لتتناسب مع عبارات القوم .

انظر طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٢/٨

و قد رجعنا الى ديوان التهامى و تثبتنا من نسبة القصيدة اليه .

انظر ديوان التهامى ص ٤٦١

لاترج من جذب المطالب مغنما فلربما جر التحيل مغرما
وإذارضيت الحكم عشت مكرما وإذا رجوت المستحيل فإنما
تبنى الرجاء على شفير هار

يتم افتتاح مخمسات النص -ما عدا الثاني منها- بصيغة الطلب اشعارا بالأهمية ، و تأكيدا على ان القيام بمضمون هذه الجمل الطلبية هو مدار القول الشعرى و غايته .

و يتضح ذلك أكثر ، إذا توقفنا عند الوحدات البنائية للنص ، لنتفحص الكيفيات التى تترابط وفقا لها . و نبدأ بصيغة الجملة ، لنصفها أولا ، و لنتبين أثر هذا الوصف و علاقته بتشكيل المعنى ثانيا ، فإذا كانت جمل النص تتوزع بين الإسمية و الفعلية ، و الإنشاء و الإخبار ، فإننا لانحتاج الى بذل جهد كبير لنرى غلبة الصيغة الطلبية ، التى تقوى و تسيطر ، و توظف الصيغ الإخبارية لصالحها . و بهذا تظهر الجملة الخبرية على انها قائمة بسبب من الطلب الذى يسبقها ، وهى لا تحمل بذاتها معنى جديدا ، أو قيمة إضافية ، بل انها تكتفى بأن تشير الى الصيغ المسيطرة ، و تحيل اليها ، و تبين ضرورة العمل بمقتضاها .

إن حالة التلقى التى يريدها النص هى ذات صبغة منطقية ، و لهذا الأمر نراه يرتكز فى علاقاته الداخلية و فى تواصله مع القارئ على منطق التعبير وتحديد الهدف ، و من هنا فقد كان الاهتمام منصبّا على المعنى المبتغى إيصاله ، و الذى يتحدد بكونه رسالة ذهنية غايتها الإقناع(١).

لقد بدأ النص ، باعتماده التركيب المنطقى ، هادفا الى اعطاء قيمة عقلية

(١) ــ انظر : تشريح النص ص٣٤.

لا قيمة شعرية ، فكان بنيانــه مستندا الـى مقدمـات تلزم عنهـا نتـائج ، بقصـد اقنـاع المريد و حمله على التبصر و الاتعاظ . و يمكننا هنا ان نوضح هذه القسمة المنطقية وفق الآتى :

مقدمة	نتيجة
التسليم لله	السلامة من المحن
التبصر في الأمور	الايمان بقضاء الله و قدره
الزهد	السعادة
السعي	الخيبة
الرضا	الكرامة
الرجاء	الهلاك

إن نظرة بسيطة فى هذا الجدول تكشف عـن رجحـان المقدمـات الداعيـة الى تفويض الله و اسقاط الإرادة الانسانية ، و بهذه المقدمات تقـترن النتـائج التـى فيها خير الانسـان و سـعادته ، فـى الوقـت الـذى تتقلـص فيـه المقدمـات المرتبطـة بالفعل الانسانى ، و تلزم عنها نتائج سلبية للغاية ، و بإظهار عدم جدوى المحاولـة البشرية يتم الإزراء بها من ناحية ، و يتم ، مـن ناحيـة اخـرى ، توظيفهـا لإنـارة البعد الإيجابى فى الحالة المناقضة لها ، و بهذا يتم تحقيق الأثر من وجهين . ذلـك ان كلا من نوعي هذه المقدمات ينقش علامته ، و يترك أثره على المتلقـى ، وهـو

، إذ يفعل ذلك، فإنه فى الوقت عينه ، يحيل الى النوع الأخر بطريقة ما ، تجسّد موقفا منه .

مما تقدم نصل الى الإبانة عن ارتباط الطرفين بعلاقة من نوع خاص ، يجرى استثمارها لصالح احدهما ، و يتعين ابطال الثانى فى ذاته ، ليكون مؤكدا للأول و موجها اليه ، و توضيحا لذلك نقول :

ـــ **الطرف الأول** : يشير الى المقدمات ذات النتائج الموجبة .

ـــ **الطرف الثانى** : يشير الى المقدمات ذات النتائج السالبة .

و تتحدد العلاقة بينهما ، من خلال كون الأول يتأكد بإظهار خصائصه الإيجابية و هو بذلك يقود الى نفى الثانى ، و يحيل اليه بطريقة تنفر منه و تظهر بطلانه ، بينما يتم التوجيه الى الإعراض عن الطرف الثانى ، من داخله ، اعتمادا على اظهار خصائصه السلبية ، فتنتفى أهمية هذا الطرف فى ذاته ، و تظهر فقط من حيث هو مسخر لتأكيد الأول . و هذه العلاقة التى تنشأ بين طرفين ، يتضخم أحدهما على حساب الأخر ، تنتظم معظم النصوص المنضوية تحت الاتجاه التعليمي كما مر بنا ، و هى، من ناحية أخرى ، تكشف ، بتسلط أحد طرفيها ، عن العقلية المسيطرة المؤسسة على وضع اجتماعى-اقتصادى بيّنا ملامحه فى الفصل الأول من هذا البحث ، و هذه العقلية ، من شأنها ان تنتج ، على مستوى الفكر ، ما يدعم النظام الاجتماعى-السياسي الذى تمخضت عنه ، فتثبّت علاقاته و تعزز سيطرته ، و هذا يعنى انها تغذي زمنه ، و توهم بأبديته و ديمومته .

إضافة الى ما ذكر ، فإن النص يحقق فعله المرجو ، اعتمادا على صيغة التقابل القائمة على ثنائيات ضدية ، يتم استثمارها فى مقارنة تظهر أفضلية الحالات التى يوجه النص اليها ، و لتوضيح ذلك يمكننا العودة الى بعض الصيغ التى تسعفنا فى تناول هذه الظاهرة ، فنجد مثلا :

وعد ↔ وعيد

سرور ↔ شرور

راغب ↔ زاهد

مغنم ↔ مغرم

رضيت ↔ رجوت

و بالعودة الى السياق و النظر فيه ، نلاحظ ارتباط الطرفين المتقابلين بجملة من المعانى و النتائج المتخالفة . فالرضا يتناقض مع السعى و الرجاء ، وكذلك فإن ما يتولد عن أحد الطرفين و يرتبط به يقف على نقيض ما يتولد عن الأخر ، فإذا كان الرضا يقود الى السعادة و الصفاء ، فإن الرجاء يقود الى الشقاء والهلاك ، بسبب اعتماده على الطاقة الانسانية ، التى تتدخل فى صنع العالم وبنائه، و هو تدخل يدينه النص كما هو واضح ، لأنه تدخل فى ارادة الله ، التى اقتضت ان يكون الحال على ما هو عليه .

و اذا كانت محاولة الانسان ، وهى تزعم لنفسها قدرة و تأثيرا ، تتسم بسلبية مطاقة فإن تجاوز هذه السلبية لا يكون الا باسقاط المحاولة و تعليقها ، و هذا ما يوجه اليه نص الديرينى ، الذى كان يصدر فى تصوفه ، بجانبيه : النظرى والعملى ، عن أحكام الشريعة الإسلامية (١).

بالنتيجة ، يخلص النص الى وجوب اسقاط فعل الانسان و ارادته ، ويدعو الى للتسليم بقضاء الله ، مظهرا عبثية المحاولة الانسانية و استحالتها ، فيبقى

---

(١) ــ قال على صافى حسين :"على ان الديرينى ، لم ينسب اليه البتة قول مخالف لمعتقد أهل السنة ، و لا فعل غير متفق مع أحكام الشريعة ، الأمر الذى يتيح لنا القولبأن الطريقة الرفاعية فى مصر أثناء القرن السابع الهجرى ، كانت على وفاق مع الطريقة الشاذلية من حيث وجوب التزام ظاهر أحكام الشريعة . الأدب الصوفى فى مصر ص ٤٩

وجوده فقط ، من حيث هو خاضع ، يقبل و يحتذي ، لا من حيث هو فاعل، يقترح و يخالف . و بحسب هذا الفهم ، فإن حركة العالم تقدم على انها تجرى بموجب أحكام مضروبة من قبل ، و هى أحكام خارج الزمان ، لا طاقة للإنسان بها، ولا سبيل له الى تعديلها ، فهو لا يملك ، اذا ، الا ان يستسلم لها و يدعها تتحكم بمصيره، فيتحول الى خادم لها ، يتضاءل امامها لتتضخم ، و يسقط جوهره ليراه فقط فيها و من خلالها ، فيؤسس علاقته معها على اساس القبول و الامتثال ، ويعني ذلك ، عمليا، قبول الفئة الاجتماعية المسيطرة ، و تعزيز أسباب وجودها و تسلطها. و تلك هى القيمة المحوريــة ، التى وقفنا عليها فى شعر هذا الاتجاه ، و حاولنا الكشف عن الوسائل التعبيرية التى تنهض بها نصوصه و تتشكل ، فكانت ، كما رأينا ، مبنية على أساس التقابل الضدى بين طرفين ، يتقوى أحدهما باضمحلال الأخر ، و لا يكون للطرف الضعيف وجود خارج سيادة الطرف القوى ، فيذوب فيه، و يعمل على تثبيت سيادته ، فيعيد انتاج أدوات هذه السيادة فكريا .

إن الرؤية الصوفية المظلمة للعالم ترتبط بمفهوم الخطيئة التى ارتكبها الانسان ، فاستحق بها أن ينحدر من عالمه العلوى ، عالم النقاء و الشفافية ليستقر فى كثافة المادة و ينعجن . و هذا السقوط وضعه فى عالم غريب عنه ، مكبّل له ، و من هنا كان الموقف الصوفى موقفا رافضا للعالم (عالم الواقع) بدعوى الرجوع الى العالم المثالى الذى يستعيد فيه الانسان جوهره الألهى السابق . و الوصول الى ذلك انما يكون عبر معرفة النفس و تحريرها من إسار المادة . يقول المرسي (١) :

إن كنت سائلنا عن خالص المنن   و عن تألف ذات النفس بالبدن
و عن تشبثها بالخط قد ألفت   أدرانها فغدت تشكو من العطن
و عن بواعثها بالطبع ماثلة   تهوى بشهوتها فى ظلمة الشجن

---

(١) ــ لطائف المنن ص ١٦٧،١٦٨

و عن حقيقتها فى أصل معدنـها ... لا ينـثنـى وصفها منها الى وثـن
و عن تنزلها فى حكمها و لها ... علم يفرقها فى القبح و الحسن
فاسمع هديت علوما عز سالكها ... على العيان و لا يغررك ذو لكن
قصدا الى الحق لا تخفى شواهدها ... قامت حقائقها بالأصل و الفنن
يا سائلى عن علوم ليس يدركها ... ذو فكرة بفهوم لا و لا فطن
لكن بنـور علي جامع خمدت ... له العقول و كل الخلق فى وسن
خذهـا اليك بحـق لست جاهله ... و الأمر مطلع و الأمر قيدنى
علىالحقيقة خذ علم النفوس(١)ولا ... تحجبك صورتها فى عالم الوطن
تطور النفس سر لا يحيط به ... عقل تقيد بالأوهام و الدرن
لكنـها بـرزت بالحـكـم قائمة ... حتـى تـألّفـها السكـان بالسـكن
و كـي يقال عبيد قائمون بــما ... ألقي من الأمر قبل الخلق و المحن
فالنـفس بين نزول فى عوالمها ... كـآدم و لـه حـواء فى قـــرن
و الروح بين تـرقّ فى معارجــها ... و هى الموافق للتعريف و السنن
مثالها فى العلا مرآة معدنها ... ألطافها خفيت كالسـر فى العلـن
زيتونة زيتهـا نـور لشاربهـا ... مدت هدايتها فى الكون و الكين
و الكـل انت بمعنى لا خفاء به ... و النور يحجبه كالماء فى اللــبن
و العبـد محتجـب فى عز مالكه ... دقت معارفه فى الدهر و الزمن

يقوم الهيكل العام للقصيدة على بناء منطقى ذى صبغة تعليميـة واضحـة ،

---

(١) ـــ فى رواية ابن عطاء الله لفظ "الأمور" بدلا من "النفوس" ، و قد اعتمدنا لفظ "النفوس" الذى أثبته د.على صافى حسين نقلا عن رواية ابن الصباغ فى كتابه (درة الأسرار) لأن النفوس أنسب للمقام باعتبارها هى المسئول عنها فى القصيدة.

انظر : الأدب الصوفى فى مصر ـــالملحق ص ٤٢٢

و يمكننا ان نحدد فيها صوتين ، على ان احدهما لا نواجهه مباشرة و انما ينقل الينا عبر الصوت الأخر الذى يعيد علينا أسئلته ليستقل بعد ذلك بالكلام.

و هذان الصوتان يلي احدهما الأخر على النحو التالى :

١-صوت العارف ناطقا بلسان المريد فى الأبيات الخمسة الأوائل .

ونلاحظ ان هذه الأبيات تثير الأسئلة و تحفز ذهن المتلقى بحيث تجعله يتلهف لسماع الصوت الثانى المنتظر منه ان يفكّ مغاليق الأسئلة و يطلعنا على حقيقة أمرها.

٢-صوت العارف ناطقا بلسان ذاته .

و هذا الصوت يستقل بالقصيدة اعتبارا من البيت السادس ، ليقدم لنا المعرفة بالمسائل التى حملتها الأبيات السابقة ، و تتسم هذه المعرفة بكونها معرفة يقينية خالصة ، خصه الله بها بعد ما تجاوزه من مراتب .

و سواء أكان السائل الذى ينقل الينا صوته حقيقيا ام مفترضا ، فإن هذه الطريقة فى بناء النص و توزيعه أدعى الى تحقيق الغاية التعليمية فى نفس المتلقى ، ذلك أنه يتخذ ، حيال القصيدة ، موقف المريد ((السائل)) و يلتحم به بانتظار ورود الحقيقة على لسان العارف ليتلقفها عنه .

من ناحية اخرى ، نلاحظ أن مفتاح النص أو حجر الزاوية فيه ، انما هو السؤال عن تعلق النفس بالبدن ، و عن حقيقة امرها قبل أن تجتمع به .

و قبل الخوض فى ذلك ، نود ان نتوقف عند لفظي : الروح و النفس ، لنرى ما بينهما من تآلف او تخالف . ففى الوضع اللغوى نجد ان اللفظين بمعنى واحد غالبا ، و نجد أحيانا ما يشير الى الافتراق ة المغايرة بينهما(١). أما فى

---

(١) ـ النفس بمعنى الروح ، تقول : جاد بنفسه : أي مات . و الروح هى النفس ، أو هى ما به من حياة النفس. انظر المعجم الوسيط . مادة "روح" ، مادة "نفس"

و للوقوف على حد كل من الروح و النفس انظر كتاب التعريفات باب الراء ص ١١٧ وباب النون ص٣٦٢.

الاصطلاح الصوفى ، فنجد أن كلا منهما يتميز عن الأخر و يختلف عنه ، فصاحب الرسالة يذكر انهم أرادوا بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ، و مذموما من أخلاقه و أفعاله ، و هو يفيد أن المعلولات من أوصاف العبد على نوعين : احدهما يكون كسبا له كمعاصيه و مخالفاته ، و الثانى أخلاقه الدنيئة ، فهى مذمومة فى أنفسها ، و يذكر أنهم اختلفوا فى الأرواح ، فمنهم من قال : انها الحياة .... ، ومنهم من قال : إنها أعيان لطيفة مودعة فى هذه القوالب . و كان قد ذكر قبل ذلك أنه من المحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة فى قالب البدن ، وهى محل الأخلاق المعلولة منه ، و أن تكون الروح لطيفة فى هذا القالب ، هى محل الأخلاق المحمودة ، فهم -كما يقول- لا يريدون بالنفس الوجود ولا القالب الموضوع (١).

هنا نتبين الأصل المشترك المتمثل فى لطافة المعدن لكل من الروح والنفس ، و على الرغم من ذلك فإن هناك فارقا جوهريا بينهما ، فالنفس ، من حيث هى محل الأخلاق المذمومة تمثل حركة السقوط ، أي النزول فى الجسد و الاحتواء فى ظلمات المادة ، فهى تدفع الى الانغماس فى عالم الشهوات و التشبث به ، رغبة فى البقاء و تحصيل اللذات الفانية ، و هذا يعنى أنها صوت الجانب الجسدي فى الانسان ، أو هى بمعنى اخر ، نداء الخطيئة التى هى أساس عمارة الجسد .

أما الروح ، فإنها تمثل الأصل الذى كانه الانسان قبل أن يقذف به الى هذا العالم ، إنها جوهره الخالد ، الذى يحتوى على جذوة الهية تجعله بمنأى عن الصيرورة و بمعزل عن منطقها ، و هى بهذا المعنى كونه السابق لفعل الخطيئة .

غير أن هذا الجوهر بات يعانى من طغيان المادة التى تغله وتعوق حركته

---

(١) ــ انظر الرسالة القشيرية . ص٨٧ ، ٨٨

و تحد من نزوعه ، الذى يتبغى العودة الى موطنه الأول (١).

فى كل حال يتضح لنا ان النص مبنى على ثنائية ، طرفاها : الروح والنفس ، و الروح هى الجانب الألهى ، الخالد و الجوهرى الذى يقف على نقيض النفس من حيث هى خاصية جسدية . و العلاقة بين هذين الطرفين تتسم بالتناقض والتضاد الكلى ، فالجسد ، الذى هو حجاب الروح و سجنها ، يتقوى بالأخلاق المذمومة ، ممثلة فى هوى النفس ، بينما تنزع الروح نحو التعالى و تجهد للتحرر من سيطرة الجسد و شهواته ابتغاء العودة الى عالمها السامى المخالف لهذا العالم ، طبيعة و جوهرا .

و هكذا نرى ان النص موزع بين حركتين : حركة الهبوط المسببة عن الخطيئة ، و مثالها هبوط آدم و حواء ، و حركة العلو التى تأتى نتيجة لمعرفة الروح بموطنها النورانى و حصيلة لمجاهداتها الرامية الى التخلص من عالم الفناء و الكثافة ، و بموجب هذه الحركة تسمو روح العارف ، و تنتقى عبر معراجها من شوائب العالم الحسي ، حتى تغدو جوهرا محضا و تستعيد وجودها الحقيقي الخالد . فالوجود فى عالم المادة ، و ضمن سور البدن ، انما هو وجود امتحانى سببه الخطيئة ، لذلك فإن تجاوزه لا يكون الا بالتحرر من ثقل الخطيئة ، و هنا تعود الدائرة لتغلق فى النقطة المركزية محققة فعل الاكتمال .

---

(١) ــ من الممكن تناول الروح و النفس بمعنى واحد ، و هنا تكون النفس دلالة على ما علق بالروح من أدران العالم الذى هبطت اليه بفعل الخطيئة ، و تكون الروح هى الجوهر السامىالذى يسعى الى تحقيق وجوده المقدس ، فيحاول التخلص من صفة النفس ، أي من وجوده الطارئ فى عالم المادة . فالنفس تواكب حركة السقوط ، اما الروح فتواكب حركة السمو للعودة الى وجودها فى عالم المثل .

و نستطيع ، بعد ذلك أن نقف على تجليات كل من هاتين الحركتين فى لغة النص على النحو التالى :

1-حركة الهبوط = (النفس) : و تتحدد ظهوراتها اللغوية بما يلى :

١-الأدران = الشوائب ، الأوساخ ،..

٢-العطن = الفساد ، التلف

٣-الشهوة = الهوى ، الامتزاج ، الكثافة..

٤-الشجن =الحزن ، الهم ، الحاجة..

2-حركة العلو =(الروح) : و تحضر فى المظاهر اللغوية التالية :

١-الرقي = طهارة ، صفاء ، لطافة ، علو

٢-الهداية =الرشاد الشامل ، المعبر عنه بـ ((الكيَن)) من كِيْنَة بمعنى حالة ،و بـ ((الكون)) أي الوجود العام المطلق ، المتحقق والممكن.

٣-النور =المعرفة الخالصة ، القبس الالهى ، ..

بالمقارنة بين الحركتين نجد ان النص يعمد الى ابراز سلبية الأولى ، وهو بذلك يحيل الى الثانية فيظهر فضائلها و يوجّه اليها ، و نلاحظ ان بلوغ الحركة الثانية يتوقف على انكار الأولى و التخلص من قيودها ، و يعنى ذلك الهروب من العالم و التخفف من كل ما يتصل بالحياة الدنيا التى يكنى عنها بـ ((أم درن)) .و السبيل الى ذلك يبدأ بقتل النفس و قمع لذاتها و شهواتها ، أي القضاء على مقتضيات الطبيعة البدنية ، لأن فى هذا القتل حياة الروح و خلاصها . فالموت عندهم هو موت النفس الذى يكون بالتوبة عن الاستجابة لأهوائها ، و هذا ما نص عليه القاشانى فيما نقله من قول الإمام الصادق : ((الموت هو التوبة)) ، محتجا بقوله تعالى : ((فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم)) (١) ، قال : "فمن تاب فقد قتل نفسه" (٢).

---

(١) ــ سورة البقرة الأية ٥٤

(٢) ــ اصطلاحات الصوفية ص ٩١

و أخيرا نخلص الى أن هذا الموقف الصوفى ، لا ينطلق فى رفضه للعالم الواقعى من القول بوجود خلل عارض فيه ، فرفض العالم هنا ، لا يكون بقصد إصلاحه ، و لا يحمل رغبة فى تغييره أو تعديله ، فهو موقف يرفض العالم وينسحب منه باعتباره وجودا باطلا لا حقيقة له فى كل حال .

ب- الاتجاه الرمزي :

اذا كان شعر الوعظ و التعليم قد اتخذ التعبير المباشر سبيلا لنشر القيم الدينية ، و ايصالها الى المريد بيسر و سهولة ، فتخلى بذلك عن الخاصية الأساسية للفن و ضحى بها ، عندما ألح على المحتوى سلفا ، و أولاه من القيمة ما أولاه بشكل خارج عن الصياغة الشعرية و سابق لها ، فاعتمد اسلوب الشرح و التفصيل و الإقناع ، و توسل بالعبارة الصريحة و المعاني القريبة المأتى ، توخيا للغاية التى انعقد من أجلها ، فإن الاتجاه الذى نتناوله الآن ، يختلف عن سابقه من حيث الأدوات التعبيرية التى يستخدمها و يبنى رسالته من خلالها ، و قد سميناه الاتجاه الرمزى ، لأن استخداماته ، على الغالب ، لا يقصد منها دلالتها المباشرة ، و انما تجرى الإحالة من خلالها الى دلالات أكثر خفاء ، فهو يقوم على الإيحاء بدلا من التصريح ، و يحتاج الكشف عن معانيه الى شيء من العمق و التبصر بطرائق المتصوفة ، بدلا من التبسيط و المباشرة التى تجلو المعنى و ترصفه افقيا فى شعر الاتجاه الأول .

يتعين الرمز هنا ، بأنه ذلك التعبير الحسي الذى يستعمله الصوفية ، دون أن يكون مقصودا لذاته ، بل أن المقصود هو ما وراء هذا التعبير من الدلالات المستترة و المعانى الالهية (١) ، التى تحتاج الى شيء من المكابدة للوقوف عليها ، وهو ، بتعبير السراج الطوسي ، ((معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ، لا يظفر به الا أهله)) (٢) .

إن شعر هذا الاتجاه ، هو شعر التجربة الروحية للتصوف ، التى يصعب وصفها و الكشف عن تفاصيلها بأساليب معتادة ، ذلك أنه يتكئ على التعبير غير

---

(١) ــ التعبير الصوفى و مشكلته ص ٥٩

(٢) ــ اللمع ص ٣٣٨

المباشر الذى يشير كما ذكرنا الى ما بعده ، أي الى ذلك البعد الخفى الذى تعانيه الضمائر و القلوب ، فتغدو مأخوذة بحالات الوجد ، و هى حالات لا يمكن التعبير عنها الا بالإشارة التى توحي و تلوح عن بعد الى ما يعتمل فى ذات الصوفى من معاناة تقصر العبارة عن ايضاحها، و تضيق عن استيعابها، و عن الوفاء بحقها(١).

قلت ان شعر هذا الاتجاه ، يختلف ، تعبيريا ، عن شعر الاتجاه الأول ، ولكنه من جهة أخرى ، يلتقى معه فى النتيجة التى يوصل اليها ، و هى ما عبرنا عنه سابقا بمفهوم الانفصال ، اذ انه يحيل الى الالهى ، باعتباره مغايرا و مفارقا ، لا باعتباره باطنا و محايثا . و من زاوية النظر هذه -أعني مفهوم الانفصال- سنميز بين ضربين من شعر الاتجاه الرمزي : الأول منهما ينفصل فيه الالهى عن الانسانى بما لا يمكن تجاوزه . و لعل أبرز مثال له فى هذا العصر هو شعر المدرسة الشاذلية في التصوّف، و الشعر الذى يصدر عن موقف قريب منها ، اما اللون الثانى فهو يمثل ، الى حد ما ، تجربة فى تجاوز المسافة نحو الإلهى ، غير انه لم يطلق محاولته هذه الى مداها الأقصى ، مما جعله يتوقف عند حد قريب ، انتهى ، فيما بعد ، الى اقرار طابع الانفصال و تأكيده . و هذا الشعر الذى أتحدث عنه هنا ، هو ما عرف بشعر الحقيقة المحمدية أو نظرية النور المحمدى ، وسنتوقف عنده لاحقا ، بعد أن نفرغ من معاينة الضرب الأول من شعر الاتجاه الرمزى ، فى سياقه النصوصي . يقول أبو العباس المرسي (٢):

أعندك من ليلى حديث محرر	**بإيراده يحيا الرميم و ينشر**
فعهدي بها العهد القديم و إنني	**على كل حال فى هواها مقصر**

(١) ـ يذكر الطوسي أن الإشارة هى ما يخفى على المتكلم كشفه باعبارة للطافة معناه . ويستشهد لذلك بقول أبي على الروزبارى :"علمنا هذا إشارة ، فإذا صار عبارة خفي" . اللمع ص٣٣٧.

(٢) ـ لطائف المنن ص ٣٢

وقد كان منها الطيف قِدْما يزورني   و لمّا يزرْ ما باله يتعذر
فهل بخلت حتى بطيف خيالها   أم اعتل حتى لا يصحّ التصوّر
ومن وجه ليلى طلعة الشمس تغتني   وفى الشمس أبصار الورى تتحير
و ما احتجبت الا برفع حجابها   و من عجب ان الظهور تستر

تتبدى لنا الاشارة الى الإلهى باستخدام الرمز الأنثوى ، الذى لجأ اليه شعراء الصوفية ، بهدف التعبير عن المطلق بواسطة الصورة الحسية ، و ذلك من أجل التوصل ، تعبيريا ، الى تشكيل علاقة مع العلو غير المتعين ، و هنا يظهر أن الرمز لا يطابق المرموز اليه ، و أن الاسم لا يماثل المسمى ، و إنما يكتفى بالإشارة اليه ، فهو يظهر باعتباره مُعَبّرا للإلهى ، و علامة تتكشف عن العديد من الاحتمالات و الرؤى و التلميحات ، يكون التوقف عندها ضروريا بسبب ما تحمله من شحنة خاصة ، ومن مخزون يشير الى ما بعدها و ينفتح عليع باستمرار .

و إذا ما تفحصنا العلاقات التى ينهض بها النص ، فسنجدها تتناول ، فى أحد محاورها العلو غير المتعين باستخدام المحسوس المتعين ، محاولة نقله عبر التسمية ((ليلى)) من الغياب الكلي ((المفارقة)) الى حالة من الحضور ، و لهذا نرى التوجه الى الكشف عنه ، و السعي الى جلائه فى الأشكال الفيزيائية عبر عدد من الوحدات و الأدلة اللغوية .

لدينا : الحديث ، الطيف ، الخيال ، الوجه ، الحجاب . و كل ذلك من قبيل الاستخدام الرمزي ، الذى توسل به الصوفية للتعبير عن لواعج العشق الإلهى ، و قد سبق أن بينّا أن علاقة الاسم بالمسمى ، أو علاقة العبارة بالمعبر عنه ، هى علاقة إشارة و رمز ، لا علاقة مطابقة و يقين(١) ، ذلك أن الصوفي عندما يستحوذ

---

(١) ـ الثابت و المتحول ، الكتاب الثانى " تأصيل الأصول " ص ٢١٢ .

عليه المحبوب ، لا يستطيع أن يعبر عن تجربته الداخلية هذه الا باعتمـاده التراكيب الرمزيـة ، التـى تشير و لا تكشف ، و تلوّح دون أن تصـرّح . إن علاقـة الشـاعر بصورة المحبوب التى ألمح اليها ، تقوم على فعل عشق ينزع نحو الاكتمال ، و هذا النزوع يشعر دائما بالتقصير و النقصان ، فهو يريـد لزمـن التجربـة أي زمـن استهلاكه بالمحبوب ، أن يكتسب طابع الديمومة . من هنا نقدر المفارقة التـى تنتـاب الصوفى بعد خروجه من التجربة ، و شهوده لذاته و أفعاله ، و إثباته للخلق . فهو يفتقد ما كان عليه من استيلاء المحبوب على نفسه ، و غيبته عن كل شيء بما تملكه من سلطان الحقيقة . فيتجه الى وصف التجربة و التعبير عنها ، و هنا لا يجد بدّا من استخدام الصور الحسية للتعبير عن تجربته الحافلة بالأذواق و المعانى . فيلجأ – كما نرى– الى استخدام رمز المرأة ((ليلى)) باعتباره وسيطا يشير الى المحبوب المتعالي غير القابل للإدراك ، و يعتمد على أساليب البيان المعروفة و صور الثقافة المتداولة ، ليعبر عن حالات الهجر و القطيعة ، و ما يتولد عنها من معاناة ، و من رغبة جارفة فى طلب الوصل و الإقبال على المحبوب . و إذا كانت هذه التعابير منتزعة من دائرة النشاط الانساني ، فإن الاستخدام الصوفي لها لا يقف بها عند هذا الحد ، لأن توظيفها مقصود منه الإيحاء بما بعدها ، بما هو أعلى منها و أرقى ، ولذلك نراها فى سياق التعبير الصوفي ، تكتسب شحنة خاصة ، تجعلها تتجاوز دلالتها العادية ، فتغدو محملة بتصورات عرفانية ، و متشعبة بعصارة التجربة الروحية للتصوف.

من ناحية أخرى ، تنعقد المقابلة فى النص بين طرفي ثنائية ، ذلك أن صلة العاشق بموضوع عشقه ترتسم فى حالتين متباينتين ، تمتدان على نسقين من الزمن : الأول منهما يمثل حالة الوصل القائمة فى الزمن الماضي ، بينما يمثل الثاني حالة القطيعة التى تمتد على زمن الحاضر .

من الملاحظ هنا ، تفوق الزمن الماضي ، زمن الألفة و الوصل ، و هذا التفوق يقترن بحاضر ناقص ، يظهر نقصانه قياسا الى اكتمال الماضى . فكل من الطرفين ، بعقد نسبة بينهما ، يسهم فى إظهار الخاصية الجوهرية للأخر . و ينتج عن ذلك إثارة الشعور و توليد الدافع ، للارتقاء بزمن الحاضر و السمو به ليحاكي ما قد سلف ، وصولا الى تحقيق حالة التوازن من خلال تداول فعل العشق بين الطرفين ، غير أن هذا التوازن سيغدو حالة ماضية ، يطويها الزمن من بعد ، فتؤول الى قطيعة جديدة فى زمن حاضر أخر ، و ربما كان هذا التخالف بين الزمنين يعكس موقف الصوفي و ما يشعر به من وجود هوة واسعة ، بين كونه داخل التجربة و خارجها .

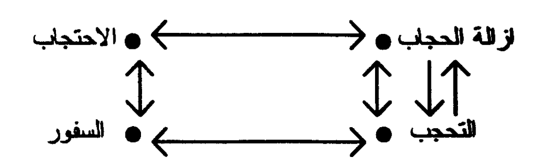
و فى كل حال ، فإن هذا التقابل ، الذى يظهر خاصية الماضى الإيجابية أمام نقصان الحاضر و تصدعه ، ينم عن حقيقة جوهرية ، تتمثل برؤية الاكتمال فى ماضى الحياة ، مما يفترض النهوض بالحاضر و التوجه بــه ، لتكون غايته نشدان الماضى و مطابقته ، تقديرا للحقيقة التى ينطوي عليها .

و تتأكد هذه البنية ، بوقوفنا على العلاقة بين الشمس و وجه المحبوب ، الذى يقدّم على أنه علّة لضياء الشمس ، فيكون ضياؤها منفعلا عنه و معلولا له . وهنا تأخذ المقابلة ، التى تقدم ذكرها ، شكل المفارقة بين شطرين يمثلان الفاعل الذى هو الأصل و المصدر ، و المنفعل ، و هو الحادث غير المكتمل ، الذى لا يمكنه أن يقوم بذاته .

على هذا النحو تطرد البنية ((النظام)) ، فى قيامها على المقابلة بين شطرين ، يكون أحدهما مقصودا لخدمة الأخر و الإشارة الى جوهريته ، التى لا يبلغها الوصف و لا ترقى اليها المعرفة .

و إذا ما تناولنا التعبيرات المادية : ((وجه ، حديث ، ظل ...)) ، فسنرى أن الإلحاح على استخدامها يتأتى من كونها مَعْبرا الى الحقيقة ، فهى تفيد فى تحفيز الطاقة نحو المطلق الذى تحاول تشخيصه من حيث هو لا يتشخص و لا يتعين ، ولذلك يبقى موقعها منه موقع الظل و الخيال من الأصل و المثال ، فاستخدامها ليس غاية فى ذاته ، بل هى وسيلة تكشف عن ضرورة تجاوزها ، بعد أن تُحدث أثرها فى ذات المتلقى . فقوله : ((من وجه ليلى)) هو من قبيل الاستخدام الحسي ، غير أنه لا يقصد ، و لا يعوّل عليه ، الا من حيث هو إشارة تختزن فى داخلها طابعا عرفانيا يشحن التراكيب و يلقى عليها ظلاله بما يتناسب مع سعيه لإقامة علاقة مع ((الخفاء)) ، أي مع الغاية التى ما بعدها غاية ، و ينتج عن ذلك تغليف الخطاب الشعرى بقدر من الاستسرار ، يفترضه السياق الغنوصي .

و تظهر لنا ، من بعد ، كيفية أخرى من التعبير ، بوقوفنا عند البيت الأخير من النص حيث يتم تجاوز النقائض و العلو عليها ، من خلال التأليف بينهما فى تركيب شعرى مرموز ، حافل بالرؤى و التصورات الصوفية ، التى لا تجد متسعا لظهوراتها فى اللغة الاعتيادية ، أو فى منطقها التعبيري ذى العلاقات المألوفة. و هنا يلجأ التعبير الصوفي الى ضرب من الاستخدام قد يكون غامضا غموض التجربة ، و متعاليا على أساليب البيان المتعارف عليها فى الثقافة الأدبية السائدة ، لأنها تقصر عن استيعاب الأمور الإلهية ، و لهذا السبب اتجه التعبير الصوفي الى التوسل بخاصية إضافية تسعفه فى عرض كشوفه و مشاهداته ، و هذه الخاصية تتوخى تقديم المعانى الصوفية و الإبانة عنها ، غير أن عملها على جلاء هذه المعانى يكون بأن تلقى عليها غلالة تجعلها تومئ و تشف ، من حيث هى موغلة فى العمق و الاحتجاب . و بالعودة الى النص نلاحظ فى البيت الأخير اختفاء الفروق و تجاوز القسمة المنطقية ، فإزالة الحجاب هو الاحتجاب عينه ، كما أن التحجب هو الذى يفضى الى السفور .



و يكون عمل البنية هنا ، قائما على صيغتين ، الأولى تثير بنية توقعات فى ذهن المتلقى ، أما الثانية ، فهى تحمل الجواب من خارج سلسلة الاحتمالات و التوقعات ، فقوله : ((و ما احتجبت إلا)) ......؟ يحدث فراغا ، و يحمل المتلقى على البحث عن إكماله ، و هذا البحث سيكون متناسبا بالطبع ، مع ما يقضيه الفعل ((احتجبت)) من بحث عن أدوات الاحتجاب . و عندما يتم ملء الفراغ ، و يتقرر أن احتجابها لم يكن إلا برفع الحجاب ، يتفاجأ المتلقى بأن هذا الاختيار قد جاء مخالفا لتوقعاته و منقطعا عنها . فعمل البنية هنا ، يكون بتحفيز الذهن للبحث عن جواب مناسب ، يجري افتراضه و تقليب احتمالاته ، و بعد ذلك يأتى هذا الجواب خارجا عن بنية التوقعات المألوفة ليشحن الذهن ، عبر فعل الصدمة التى يحملها ، والتى اليها يعود الأثر فى خلق المعنى و إثرائه ، بما يتناسب و عمق التجربة الصوفية .

و يعود الطابع الإشاري الذى يغلب على شعر هذا الاتجاه الى كون نصوصه تنطلق من حالة نفسية وجدانية ، تتلبس الصوفي و تجعله يخرج من حدوده الزمانية ، بسبب ما يستشعره من غلبة صفات الحق التى تشرق على نفسه ، فتعمل

على إزاحة رسومه و اسقاطها ليصبح خلوا من كل شيء غير المحبوب ، أو ليصبح خلوا من ذات نفسه و من كل ما يتصل بحظوظها .

ولما كانت هذه النصوص تنطق بلسان هذه التجربة المصطلمة ، و تتوخى أن تكون ترجمة لها . كان لا بد من أن تتشرب طابعها الأساسي ، بما فيه من عمق و خفاء و استسرار . و ربما كان من هذا القبيل قول قطب الدين القسطلاني (١) :

لما رأيتك مشرقا فى ذاتي ... بدلت من حالي ذميم صفاتي (٢)

وتوجّهت أسرار فكري سجّدا ... لجميل ما واجهت من لحظاتي

وتلوت من آيات حسنك سورة ... سارت محاسنها لجمع شتاتي

وبلوت أحوالي فصرت معبّرا ... فى الصحو عن سكري بصدق ثباتي

وتحولت أحوال سري فى العلا ... فعَلَتْ على محو و عن إثبات

وتوحد صفتي فرحت مروحا ... نظرا لما أُشهدت من آيات

لقد بينت هذه الدراسة ، عبر ما تقدم من نصوص ، الانقسام الذى يحكم القصيدة الصوفية فيجعلها موزعة بين طرفين ، أو لنقل بين زمنين : أحدهما هو زمن خارج الزمن و فوقه ، إنه الزمن الروحي المحض ، الذى يتكشف للصوفي داخل التجربة ، و الثانى منهما هو زمن العالم الواقعي ، الذى يبدأ تاريخه بالخطيئة الأولى و بحلول الروح فى قلب البدن .

و هذه الآلية ، آلية ((التقابل)) ، لا تتى تطالعنا ، و إن بشكل غير مباشر

---

(١) ــ محمد بن أحمد الإمام الزاهد قطب الدين القسطلاني ، ولد بمصر سنة أربع عشرة وستمائة و نشأ بمكة ثم طُلب منها الى القاهرة ، وولي مشيخة دار الحديث بالدار الكاملية الى أن مات ، كان بينه و بين ابن سبعين عداوة كبيرة ، و كان ينكر عليه و على الطائفة التى يسلك مسلكها بدءا من الحلاج و انتهاء بالعفيف التلمساني ، توفي سنة ست و ثمانين وستمائة. انظر ترجمته فى : الوافي بالوفيات ٢ / ١٣٢ و ما بعدها.

(٢) ــ الوافي بالوفيات ٢ / ١٣٤ .

هنا ، لإبراز التضاد بين حالتين : حالة الإحساس بالعالم و الخضوع لأحكامه ، وحالة الانقطاع عنه و الغيبة عن زمنه ، بسبب ما يرد على القلب من لدن الحق .

و هاتان الحالتان تنفي أحداهما الأخرى ، فإثبات صفات الحق فى الذات يقترن بإلغاء خصال النفس و محو طبائعها ، و هنا يتم التعبير عن العلو بوصفه حالة ذاتية خاصة يعايشها الصوفي ، ، و يتصرف بوحي منها ، و قد تصبح هذه الحالة ، اذا ما قويت و تمكنت ، وجودا دائما يلازم الذات و يمنعها من العودة الى حكم العادة (١) ، و يعنى ذلك ، بتعبير آخر أن مواصلة الحق تصبح هى القانون الوحيد الذى يحكم الذات الصوفية .

و إذا ما تحقق الأمر ، فإن الصحو لا يكون إلا امتدادا للسكر و مطابقة له، حتى إنه لا يحكى إلا بلغته و لا ينتج إلا منطوقه على نحو ما نجده بوضوح فى البيت الرابع .

و بخصوص الحالتين الأساسيتين فى النص ، نلاحظ أن العلاقة بينهما ، بوصفهما قوتين متخالفتين فى الاتجاه ، ترتقى بما تحمله من خاصية جدلية الى وحدة أعلى تتجاوز كلا من ((المحو)) و ((الإثبات)) ، اي أنها تصل الى التركيب ، الذى هو نفي الأطروحة و طباقها ، و نلاحظ أن الدلالة النصية للأفعال و ما يتصل بها، تنصرف الى الآخر ((الإلهي)) من حيث هو فى حالة وصال مع الذات بإشراق صفاته فيها ، أو من حيث أن ذات الصوفي قد تحققت بأوصاف إلهية .

و بمثل ذلك يكون الزمن الذى تفيده هذه الأفعال ، هو زمن التجربة ، أي

---

(١) ـ ينص القشيري على ان الصحو يكون بحسب السكر ، فمن كان سكره بحق كان صحوه بحق ، و من كان سكره مشوبا بحظ كان صحوه مصحوبا بحظ .
انظر الرسالة ص ٧٢ .

الزمن النفسى الذى يحياه المتصوف ، وعلى هذا ، يمكن للمقابلة أن تطرد بين حالتين أو حركتين أو زمنين ، ولكن ليس بقصد التوحيد بينهما ، بل بقصد إتلاف أحدهما والانفكاك منه ، وصولا الى الذوبان فى الآخر والبقاء فيه .

وهنا يتجسد مبدأ الخلاص، الذى هو عودة الى الاصل ، سبيلها الانعتاق من ظلمات المادة والانتهاء من الوجود ضمن شروط هذا العالم ومنطقه ، ليعود الصوفى الى الحالة المثال ، فيتخلص من كثرة الصفات وتنازعها، هو يحقق وجوده بصفات متجانسه من جوهر واحد ، على نحو ماكان عليه من قبل فى العالم العلوى.

ويدلنا النص على انه يحصل ذلك من خلال ما خصه الله تعالى به من الكشوف و المشاهدات و هذا ما كان قدعبر الغزالى عن حصوله عن طريق نور قذفه الله فى القلب .

ولا يخرج عن هذا الاتجاه ، الشعر الصوفى الذى يدور حول موضوعات الوجد والتشوق واللهفة والتغنى بجمال المحبوب ، ذلك انه يتناول الالهى بوصفه عاليا و مغايرا و يسعى الى إقامه علاقة معه ، يسقط الصوفى بموجبها صلته بالعالم و يلغى وجوده فيه ليبقى على هذا الوجود فقط من زاوية انشغاله بالمحبوب و افتتانه بصفاته ونزوعه الى العلو صوبها ، حتى انه لايكاد يزعم لنفسه وجودا خارج هذه الغايه ، وهذا ما كان يعرف بشعر الطريق الغرامى على نحو ما نجده عند تقى الدين السروجى (١) فى مثل قوله (٢) :

---

(١) ــ هو عبد الله بن على بن منجد ، الشيخ تقى الدين ، كان رجلا خيرا عفيفا تاليا للقرآن متقللا من الدنيا ، يغلب عليه حب الجمال مع العفة والصيانة ولد سنة ٦٢٧هـ بسروج توفى بمصر سنة ٦٩٣ هـ. انظر ترجمته فوات الوفيات ٢ / ١٩٦ . ثمرات الاوراق ص ٣١٩ .

(٢) ــ فوات الوفيات ٢ / ١٩٧ ، ثمرات الاوراق ص ٣١٨ . يقول ابن حجه الحموى :"وقال الشيخ أثير الدين أبو حيان رحمه الله : كانت رقائق الشيخ تقى لدين السروجى تسلب العقول، وكان يغنى بها فى عصره ، لانها فى الطريق الغرامى غاية لا تدرك " . ثمرات الاوراق ص ٣١٨.

أنعم بوصلك لى فهذا وقتـه	يكفى من الهجران ما قد ذقته
أنفقت عمرى فى هواك وليتنى	أعطى وصولا بالذى أنفقتـه
يامـن شغلت بحبـه عن غيره	وسلوت كل الناس حين عشقته
كـم جـال فى ميدان حبك فارس	بالصدق فيك الى رضاك سبقته
أنت الذى جمع المحاسن وجهه	لكـن عليـه تصبـرى أنفقتـه
قـال الوشـاة قد ادعى بك نسبة	فسـررت لمـا قلت قد صدقتـه
باللـه ان سألـوك عنـى قل لهم	عبدى وملك يدى وما أعتقتـه
أو قيـل مشتـاق اليـك فقـل لهم	أدرى بـذا وأنـا الـذى شوقتـه
ياحسـن طيف من خيالـك زارنـى	مـن فـرحتـى بلقـاه مـا حققتـه
فمضـى وفـى قلبـى عليه حسرة	لـو كـان يمكننـى الرقـاد لحقتـه

من الملاحظ أن القول الشعرى هنا ، لايعدو أن يكون محاولة فى الافصاح عن التجربة الصوفية ، وعما يجيش فى نفس صاحبها من مشاعر، ذلك أن المتصوف يتوخى التعبير عن لواعج الحب الالهى . ويحاول أن يفضى بما يعانيه فى سبيل الوصول الى نيل رضا المحبوب ، ولذلك نراه يسعى لمنح تجربته الداخلية هيئة ، ولإكسابها حضورا حسيا ، فهو يريد أن ينقلهاويمتد بها الى الخارج . غير أن الطابع العام للتركيب اللغوى ، كما يبدو فى هذا النص ، لايتفق مع عمق التجربة ورهافتها ، واذا ما نظرنا اليه ، فى ظاهره ، فاننا سنجد أنه لايستطيع اللحاق بالحالة الصوفية ، لانه ، على هذا المستوى من المباشرة ، سيكون منافيا لطبيعة ما يريد أن يتناوله ، وسيتضح لنا بصفته مباينا له وقاصرا عنه .

من هنا نفهم أن لغة النص ، إنما تكون فقط بقصد الايحاء ، وبهدف الانفتاح على حالات مكثفة ، ذات شحنة عالية يصعب رصدها وتتعذر ترجمتها ، فهى لغة لاتريد أن تقول ، لانها تجد نفسها فى مواجهة ما لاتستطيع قوله ، ولهذا

تكتفى بأن تلامس المشاعر وتستنفرها ، وامام ظهورها لذاتها بانها مدفوعة الى قول ما لايقال بها ، تحاول أن تصلنا بلغة ثانية من غير طورها ، وهى لغة من نسيج سرى ، تعمل تحت اللغة العارية وتحتجب بها .

ويبدو لنا أن هذه التجربة فى تكوين القصيده ، تفيد من شعر الحب العذرى فى جعل اللغة تختزن تلك الحالات الروحية العالية ، وهى ، الى جانب ذلك، تغترف من موضوعات هذا الشعر ومن أساليبه التعبيرية .

وفيها نجد أن صلة الانساني بالالهي لاتقوم على الفعل والمشاركة ، بل تقتصر على الاستجابة والخضوع، ثم إن توجهها الى الله بفعل الحب ، لايسهم فى تقريب المسافة منه ولا يعمل لطيها أو اختصارها ، بل انه يتقدم معلنا عن البعد ، ومبقيا على البينونة والانفصال . وهذا ما تفيده صيغة التقابل بين ثنائيات النص ، وهى تكشف عن الالهى والانسانى من حيث هما فى تعارض أزلى ، وفى تخالف لايقبل الائتلاف . فأحدهما يمنح ويمنع ، والآخر يقبل ويمتثل الى جانب كونه يرجو ويأمل ، فهو محكوم بسابقه ومشدود اليه فى وضعيه من الترقب والانتظار ، تطالعنا بها دلالات الطلب والترجى فى قوله ((أنعم بوصلك)) ، ((ليتنى أعطى))، ((بالله ... قل لهم)) . والايذان بالوصال يقتضى الانعتاق من المجال الانسانى ويتطلب التخفف من قيوده وصولا الى سلواته ونكرانه .

وعند هذا الحد من انقطاع الإحساس بالذات والعالم يتحقق للصوفى وهميا وجوده المرتجى ويبلغ النشوة الصوفية عبر آلية الحلم ولكنها لاتلبث أن تتبدد بصحوه وعودته الى الاحساس بالعالم ، وهى عودة تحبل بضرورة نقضها ، وتحمل فى داخلها نواة نفيها ، هذه النواة التى يعلق عليها أمر التحرر ، ويرتهن بها الوجود الامثل للذات من حيث هو غياب .

فالحركة الصوفية التـي يجسـدها النـص ، تنطلـق الـى مثـل أعلـى وتزعـم لنفسها ماهية متصورة ، ولما كانت هذه الماهية مقرونه بالجانب الالهى ، فقد تعين على الصوفى أن يكون غريبا عن وجوده ، كما تعين عليه أن ينجذب نحو هذا المثل دون أمل بالوصول اليه ضمن شروط وجوده ، فما كان منه الا ان يعمل لالغاء هذا الوجود فى محاولة لاستبداله وهميا بوجود أرقى ، فكان سبيله الى ذلك أن يضحـى بنفسه ليصل ، وان يفنى ليتحقق ، وأن يمعن فى تقبل العبودية ليسود . فهـو لا يـرى له سيادة خارج هذا المبدأ ، ولا يستطيع أن يقترب من ماهيتة الا من خلال رضوخه لسيادتها ، هـذا الرضـوخ الـذى يهيئ لـه الشـعور باندماجـه بهـا ، أو الـذى يوهمـه بحيازتها .

وهنـا نعـود الـى مفهـوم الانفصـال ، ونلتقـى بدعـوى فنـاء ارادة الانســان وانعدامها فى مقابل اكتمال هذه الارادة فى الجانب الالهى واطلاقهـا . وهـى دعـوى استمرار الفئة الاجتماعية المسـيطرة ، ودعـم المركـز ومـده باسـباب القـوة باعتبـاره ممثلا لهذه الارادة وقائما بها .

• • • • • • • • •

نظرية الحقيقة المحمدية

تقوم نظرية الحقيقة المحمدية أو ((النور المحمدى)) على الاعتقاد بأن النبى محمدا هو فى حقيقته ليس بشرا ، وانما هو نور أزلى ابدى ، ظهر فى آدم، وصار ينتقل فى الانبياء من بعده . حتى ظهر بصورة النبى محمد . ويذكر نيكلسون أن الجوهر الروحى لمحمد هو أول شئ خلقه الله ، وهو يدرك بوصفه نورا سماويا تجسد فى آدم ، ثم فى الانبياء من بعده حتى محمد الذى ختم ظهورهم (١) . فالحقيقة المحمدية هى التى أمر الملائكة أن يسجدوا لها ، وعليه فإن جوهر محمد كان قبل آدم مع كونه لاحقا عليه فى الظهور . وهذه المفارقة فى الوجود يمكن فهمها استنادا الى مبدأ الوجود بالقوة ، ومبدأ الوجود بالفعل بحسب التعبير الارسطى، أو الوجود على هيئة الامكان والوجود على هيئة الواقع على نحو ما يذكر عاطف جودة نصر ، ((ومعنى ذلك أن الوجود الخارجى للنبوة ، وهو الوجود الفعلى الواقعى فى العالم ، مجرد مظهر لصورة هذا الوجود فى العلم الالهى القديم)) (٢) .

وإذا كان الشيعة يعتقدون أن هذا الجوهر انتقل من محمد الى على، ثم الى كل إمام فى بيته من بعده ، فإن المتصوفة يرون أنه واجب الوجود عند الاولياء(٣).

ومن الملاحظ ان القول بهذه النظرية لم يكن وليد هذه المرحلة من مراحل التصوف ، فالاشارات اليها تعود الى أقدم من ذلك بكثير ، فنحن نقع عليها عند سهل التسترى ، الذى وضع – فيما نظن – أول تصور متكامل لتقدم خلق نور

(١) ــ تراث الاسلام ص ٣٢٩ .
(٢) ــ شعر عمر بن الفارض ٢٠٥ .
(٣) ــ تراث الاسلام ص ٣٢٩ .

محمد فى الفكر الصوفى (١) وربما كان لتلميذه الحلاج أكبر الاثر فى إرساء هذا التصور وتثبيته ، فهو قد بنى عليه نظريته فى الحلول مفرقا بين ناحيتين فى الطبيعة الانسانية هما : اللاهوت والناسوت. ويتناول ابن عربى فيما بعد ، الفكرة ذاتها ، غير أنه لايعتبر اللاهوت والناسوت طبيعتين منفصلتين ، فهما بنظره ليسا الا وجهين لحقيقة واحده ، اذا نظرنا الى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا واذا نظرنا الى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا (٢) .

لقد بسط ابن عربى القول فى هذا الموضوع ، فذكر أن الحق اوجد العالم كله وجود شبح مسوى لاروح فبه ، فكان كمرآة غير مجلوة ، فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة (٣) ، ويقصد بذلك النور المحمدى الذى وجد فى آدم ، وهو حقيقة الحقائق أو الحق المخلوق به ، ((فالعالم كله تفصيل آدم ، وآدم هو الكتاب الجامع فهو للعالم كالروح من الجسد))(٤) . وتظهر لنا الحقيقة المحمدية ، عند ابن عربى فى صورة للانسان الكامل الذى يجمع فى نفسه جميع حقائق الوجود ، فهو الذى انعكست فى مرآة وجودة كمالات الحضرة الالهية ، وهو الجنس البشرى فىأعلى مراتبه ، أى هو النبى محمد فى حقيقته ، من حيث كونه مظهر الذات الالهية أو التعين الاول لها . انه ، بتعبير ابن عربى ، أكمل موجود فى هذا النوع الانسانى ، ولهذا بدئ الامر به وختم ، فكان نبيا وآدم بين الماء والطين(٥) .

---

(١) ــ الموسوعة الفلسفية ، مادة " انسان كامل " بقلم سعاد الحكيم ص ١٣٩ .
(٢) ــ فصوص الحكم ، التصدير لابى العلا عفيفى ص ٣٥ - ٣٦ .
(٣) ــ فصوص الحكم ، " فص حكمه الهية فى كلمة آدمية " ص ٤٩ .
(٤) ــ الفتوحات الملكية ج ٢ / ٦٧ .
(٥) ــ فصوص الحكم ، " فص حكمة فردية فى كلمة محمدية " ص ٢١٤ .

إن تتبعنا لفكرة ((الحقيقة المحمدية)) من حيث ظهورها وتداولها ، يجعلنا لانوافق على ماذهب اليه على صافى حسين ، حين ذكر أن هذه النظرية ، هى وليدة هذا العصر ، ولاوجود لها عند صوفية الاسلام من قبل ، ورأى أن السيد أحمد البدوى هو أول من قال بها وعبر عنها فى شعره(١).

وإذا كانت ((الحقيقة المحمدية)) تعود ، بظهورها ، الى فترات متقدمة ، وتسجل حضورها فى الفكر الصوفى بدءا من أوائل القرن الثالث الهجرى عند سهل التسترى فإنها ، على الرغم من ذلك ، لم تتفتح ، ولم تظهرعلى ما هى عليه من التفصيل والثراء الا على يدى ابن عربى ، الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن السادس الهجرى ، وقد استمر القول بها ، من بعده ، فى الاوساط الصوفية ، فكان من الاعلام القائلين بها فى المرحلة التى نتناولها ، السيد أحمد البدوى ، فهو يصدر عنها فى شعره ، وينوه بها مشيرا الى كونه وريث هذا النور المفوض فى العالم ، ومبينا أن هذا النور هو حقيقته السابقة لوجوده منذ القدم . يقول (٢) :

أنا من قبل قبل وجـــودى كنـت غـوثـا فـى نطفـة الآبـــاء
أنـــا بحـــر بـــلا قـــرار وبـــر شرب العارفون من بعض مائى (٣)
سائر الارض كلها تحت حكمى وهـى عنـدى كخـردل فـى فـلاء
وإذا كـان فـى الـولاية غوث فهو من تحت قبضتى وولائى (٤)
أنـا سلطـان كـل قطـب كبيـر وطبـولـى تـدق فـوق السمـاء

---

(١) ـ الأدب الصوفى فى مصر ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) ـ الجوهرة السنية والكرامات الاحمدية " مخطوط " ورقة ٥٨ وجه .

(٣) ، (٤) ـ فى الاصل " ماء ، ولاء " من دون ياء المتكلم وقد أثبتناهما مع الياء ، لانه أنسب للمعنى برأينا . وهكذا أثبتهما على صافى حسين .

انظر الأدب الصوفى فى مصر ، ملحق الشواهد ص ٣٥٨ قافية الهمزة .

يذهب الصوفى هنا الى تأكيد حقيقتـة التـى كـانت قبل الكـون ، باعتبارهـا جوهر محمد النورانى ، الذى أختصرت فيه الحقائق الالهيـة ، ويبين أن هـذا النـور هو مبدأ الخلق ، فالعالم بنظامه وبتعيناتـه كلهـا ، قـائم بـه ومحتوى فيـه . إنـه اذا ، اللوغـوس المدبـر للكـون ، والواسـطة بيـن الـذات الالهيـة والعـالم . وعليـه فـإن المخلوقات جميعا ليست سوى تموضع هذه الحقيقة فى الوجود ، وهذا يعنى أن العالم موجود فيها من قبل على حالة كمون سـابقة لتجسده فـى الصـورة الفيزيقيـة ، وهـذه الصورة التى هو عليها لاتمثل الا حدوث تلك الحقيقة ، فهـى ، علـى مابينـا ، وحدة تجمع بين الجزئى والكلى ، وبين القديم والحادث ، فى صياغة صوفية تضـايف بيـن المتعالى والمحايث وتؤلف بينهما بحيث يفضى كل منهما الى الآخر .

وبـالعودة الـى النـص ، نلاحـظ أن ((الأنـا)) ، ضمـير المتكلـم ، ينطلـق الخطاب منه ويتركز عليه فى آن ، وهو يتكرر ثلاث مرات فى هذه الابيـات ، ويتـم تقديمه ، فى كل مرة ، بمنظور ما ، يكشف عن بعض خصـائصه ويجلوه فى بعد من أبعاده . وباجتماع هذه المنظورات ، وضم هذه الخصـائص ، بعضهـا الـى بعـض ، نصل ألى تركيب كلى تلتحم أجزاؤه وتتكاثف ، بشكل نتبين فيه ما تمثله الـذات مـن حقيقة كلية .

واذا ما تتبعنا محاور انشكاف الذات ، فسنجد أن المحور الأول يشف عن الوجود الامكانى لها ، من حيث العلم بها قبل تشخصها وتعينها ويشـير تكـرار كلمـة ((قبل)) الى كون حقيقتها سابقة وأزلية وتتجلى فـى المحـور الثـانى جمعيـة الـذات المتكثرة ، والمتوحدة فى كثرتها ، ذلك أن الكون ينطوى فيها ويرتد اليهـا بكـل مالـه من أقسام وتفريعات ، وبهذا فهى مصدر الخلق والوحـى والمعرفـة ، تتلاقـى عندهـا الاضـداد وتنصهـر ، ومنهـا تستمد الموجـودات وجودهـا وتتخـذ الحقـائق مراتبهـا . ويأتى بعد ذلك المحور الثالث ، وهو حصيلة المحورين السابقين ، وفيه تتبدى حقيقة ((الأنا)) الاطلاقية ونسيجها الجامع .

ويمكننا – اذا ما اهبنا بحدود فرويد – أن نقول : إن الضمير ((أنا)) ، الذى هو بؤرة التكوين الشعرى ، يشير هنا الى ((الهو)) ، وليس الى ((الأنا)) ، فـ((الهو)) يمثل حقيقة ((الانا)) ،بينما يمثل ((الأنا)) تشخص ((الهو)) وصورته الخارجية . وهكذا يجتمع اللطيف الى الكثيف ، ويلتقى الأعلى بالادنى ، وتغدو الحقيقة المحمدية ، فى ذاتها ، محل مفارقة لجمعها بين الالهى والانسانى ، بين الآنى والسرمدى ، وبين العالم الاصغر والعالم الاكبر ، وفى ذلك نزعة الى تجاوز النسبى والتاريخى بغية الدخول فى المطلق والازلى .

وكثيرا ما يتكئ الشعر المنعقد حول هذه النظرية على رموز واصطلاحات خاصة ، وهى على كل حال ، رموز متجذرة فى تراث الصوفية ، بحكم تداولها فيما بينهم ، وبحكم اعتمادها فى نقل تجاربهم ، ومع ذلك فانها ما تزال تدور فى كلامهم وأشعارهم ، وإن كان استخدامها قد بلغ من قبل حالة النضج والاكتمال . فهى تشكل معلما هاما ولبنة مركزية فى التعبير الصوفى ذلك أن الخبرة الصوفية يصعب منحها شكلا من خلال التوسل باللغة الاعتيادية ، ((لان مشاهدات القلوب ومكاشفات الاسرار لايمكن العبارة عنها على التحقيق)) (١) ، ولهذا السبب نراهم يلجوؤن الى اقامة أبنية رمزية ، يشيرون من خلالها الى ما ينالونه من العلوم اللدنية بالمواجيد والمنازلات .

ويعد الرمز الخمرى أحد اهم الرموز التى استخدموها فى نصوصهم ، فهم يلوحون به ويومئون الى جملة من المعانى الذوقية ، معتمدين الالفاظ المعروفة فى المعجم الخمرى فيذكرون الساقى والكؤوس والدنان وغير ذلك ، توصلا الى اقامة علاقات تشف عن احوالهم وسرائرهم .

---

(١) ـ التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٨٧ .

لقد استفاد الصوفية إذاً من التجربة الحسية للشعر الخمرى ، غير انهم لم يقفوا عند دلالاتها المتشكلة ، بل ذهبوا ينفخون فى هذه التجربة ابعادا جديدة ، وبذلك نقلوا الخمرة ، بطقوسها وادواتها ، الى داخل الاطار الخاص بهم وكان هذا الاسلوب شائعا عند اعلام الشعر الصوفى من قبل ، ولعله بلغ حدا أعلى من التكوين عند ابن الفارض .

هذا التطويع للرمز الخمرى ابتغاء التعبير عن دقائق التجربة الصوفية سنجده فى معظم نصوص الشعر الصوفى التى نتناولها فى هذا البحث ، ومنها النصوص المبنية على فكرة الحقيقة المحمدية ، من مثل قول السيد البدوي (٢) :

شـــربت بكأس الانس من طيب خمرة ... فلذ لى المشروب فى خير خلوة

فقـــربنى الساقـــى لديه وقـال لـى ... تلذذ بهذى الكأس وادن لحضرتى

بـــدوت بذاتـــى ثـم جئـت لحـانها ... وشاهدت أمرا تاه فكرى وفكرتى

وبـاسطنـــى عمـدا وطـاب خطـابه ... فياطيبها مـن حضـرة صمدية

فغيبـــنى عنـــى فصـــرت بـلا أنـا ... دهشـت بمـرآة ووحدت وحدتى

فهو يعبر بالخمرة عما ذاقه من المعارف الالهية ، وعما كوشف به من الاسرار ، بعد ما حصل له من أنس بالمحبوب جعله ينقطع عن رؤية الاغيار ، ذلك انه حاز المنح والمواهب الالهية ، وطوى المنازل الى الحق ، الذى اصطفاه لحضرة انسه ، فكان أن غاب عن حظوظ نفسه بشهوده ما للحق .

والنص – كما نرى – قائم على دوران المصطلح الصوفى ، فالشرب

---

(١) ــ الجوهرة السنية ، ورقة ٦٠ــ ظهر.

تعبير عما يجدونه من ثمرات التجلى ونتائج الكشوف (١) ، والانس هو فـرح القلـب بالمحبوب وانبساطه اليه (٢) ، ((والخلوة سمة مميزة للتجربة الدينية عند الصوفى ، وذلك لانها تفتح للشعور باب الانس بالله لاستيحاشه عمـا سـواه)) (٣) ، والمشـاهدة هى حضور الحق من غير بقاء تهمه ، أو هى حضـوره مـع فقدانـك علـى مـا يذكـر الجنيد (٤) ، والغيبة هىغيبة القلب عن علـم مـا يجـرى مـن أحـوال الخلـق لاشـغال الحس بما ورد عليه ، أو هى غيبة الصوفى عن إحساسه بسبب ما يكاشفه بـه الحـق سبحانه (٥) .

من الجدير بنا ، فى هذا الموضـوع ، أن نلفت الـى التـدرج فـى استخدام المصطلحات والى التتابع المنطقى لها ، بحيث يفضى كل حد الى ما بعده ، ويتأسس على ما قبله ويقوم بسبب منه ، وهكذا تتخذ الحالة الصوفية المعبر عنها خطـا بيانيـا يتصاعد ، وتتوضع عقده وتمفصلاته فى ترتيب يتجه من الاسفل الى الاعلى بحسـب ما تسفر عنه التجربه فيتم البدء بالشرب وتذوق المعـانى الالهيـة المشـار اليهـا بلفـظ ((الخمرة)) ، التى يهيم بها القلب وتطـرب لهـا الـروح ويكـون اقبالـه علـى شـربها مقترنا بأنسه بالمحبوب وانقطاعه اليه فى خلوته ، بحيث تنبت أسباب اتصاله بكل ما عداه ، ويعقب ذلك أن الحق يقربه اليه ويخصه بعنايته ويهيئ له ان يفوز بالمقامـات والمراتب فيقف **على**صفات الذات واسمائها،ويحصـل لـه مـا يحصـل مـن المشـاهدة،

---

(١) ــ الرسالة القشيرية ، ص ٧٢ .
(٢) ــ التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٦ .
(٣) ــ شعر عمر بن الفارض ص ١٨٦ .
(٤) ــ الرسالة القشيرية ص ٧٥ .
(٥) ــ المصدر السابق ص ٦٩ .

وهنا تمحوه معرفته ويتلاشى عند سلطان الحقيقة ، فيغيب عن نفسه وعن الخلق وبغيبته هذه يبلغ الخط التصاعدى ذروته ، ويتحقق للصوفى حضوره بالحق وحده .

إن مصطلح الشرب يتبوأ منزلة وسْطى بين الذوق والارتواء ، فالصوفية يتسنى لهم ذوق المعانى بصفاء معاملتهم ، ويكون لهم الشرب بوفاء منازلاتهم ، ويتحقق لهم الارتواء بدوام مواصلاتهم . فإذا كان ((الشرب)) يقود الىالسكر بوصفه حالة عارضة ، فان ديمومه الشرب الناتجة عن قوة الحب ترين وتتخذ لنفسها صفه الثبات، فتغدو هىالاصل والطبيعة، وبهذا لايعود ((الشرب)) يورث سكرا، لانه يبلغ حد الارتواء ، ويمنح الصوفى صحوا كاملا فيبقى قائما بالحق فانيا عن كل حظ(١).

لعلنا نلمح وراء هذه النظرية اتجاها الى اكساب الانسان خصائص الهية ، وسعيا الى جلاء المطلق بصورة موضوعية ، وربما كانت تكمن خلف ذلك كله نواة رؤية تاريخية للدين ، هذه النواة كانت آخذه بالتشكل ، وان كانت لم تتكشف للوعى بسبب الضعف النسبى لتطور العلوم فى ظروف اجتماعية وتاريخية تخص الحياة العربية الاسلامية . ذلك أن النشاط الانسانى بالوانه المختلفة ، كان مغلفا بطابع الدين ، ومشدودا اليه ومطالبا بتأكيده ، فلم يكن بمقدوره أن يقارب أهدافه بمنأى عن هذه السياده بل كان محكوما عليه أن يتحرك داخلها ويصب فيها وهذا ما أضعف من قدرته على الفعل والتجاوز ، وعطل الى حد ما ، القدرة الابداعية للانسان . الذى ارتبط مصيره بقوة خارجة عنه ، ووجد نفسه منساقا اليها على نحو جبرى ولكن تشابك الظروف عبر تطورها وصيرورتها ، ما كان له أن يبقى على الهامش دون أن ينتج أثره أو أن يوجه اليه ، فيحقق خطوات بسيطه على طريق تبلور هذا الاثر واتضاحه ، ليتاح له ان يترسب فى الوعى البشرى من بعد .

---

(١) ـــ الرسالة القشيرية ص ٧٢ .

هذه الحقيقة غير المجلوة قد تنعكس على النفس وتوجهها من العمـق ، فـى ظروف خارجية بالغة التعقيد ، وبسبب عدم القدرة على التلاؤم مع هـذه الظـروف ، تتحرك الطاقة النفسية حركة إحجام ، غايتها أن تجعل الانسان يتكيف مـع احتياجاتـه الداخليه ، وهنا تصبح الخافية محملة بطاقة اكبر من استيعابها ، وقد يصل بها الامـر الى أن، تطغى على الواعية وتفرغ شحنتها على صورة ما ، تمكـن الانسـان مـن ان يحقق ، بصورة حلمية ، ما لايستطيع تحقيقه فى الواقع . وقـد يحصـل ذلـك كثيرا ، عندما تتأزم الحياة الواعية ، وتـزداد اعباؤهـا حـدة ، وهنـا تظهـر صـورة المنقـذ او ((الفادى)) الهاجعة فـى خافيـة الانسـان منـذ فجـر الثقافـة ، لتلبـى الحاجـة الروحيـة للمجتمع الذى يعيش فيه (١). فالانسان ، عندما يغرق فى ذاته ، يتضـاءل العـالم فـى عينيـه ، ويقـترن ذلـك بخصـب الحيـاة الباطنيـة وانتعاشـها . أضـف الـى ذلـك أن المجاهدة والخلوة والذكر ، يتبعها غالبا كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالـم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس ادراك شـئ منهـا ،.... وسبب هـذا الكشـف أن الروح، اذا رجع عن الحس الظـاهر الـى البـاطن ، ضعفـت احـوال الحـس وقويـت أحوال الروح وغلب سلطانه (٢) .

لقد راينا أن الصوفى الصادر عن نظريـة النـور المحمـدى ، يمثـل جمـاع اللاهوت والناسوت ويبدو لنـا بوصفـه ((الانسـان الالهـى)) ، الـذى يتجلـى طابعـه اللاهوتى بازلية نوره ، ويتجلى وجهه الناسوتى مـن حيـث هـو تشـخص هـذا النـور بمظهر من المظاهر .

ولما كان ((الله)) لاينكشف للانسان ، بحيث يجعل منه موضوعا للدراسة والبرهنة ، كان على الصوفى ، لكى يتوصل الى حالـة مـن الكشـف ، أن يتخـذ مـن

(١) ـ علم النفس التحليلى ص ٢١١ ، ٢١٢ .

(٢) ـ مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٩ .

ذاته موضوعا له ، على نحو ما أوضحنا من قبل وقد يبلغ به الامر أن يرى نفسه خارجا عن عالم الزمان والمكان ومستقلا عنه ، ومتصلا بالحقيقة الكلية والانسان الاعظم (١) .

ورغبة منا فى استخلاص هذه الافكار من المتن الشعرى ، نتوقف عند نص آخر يتأسس على فكرة ((الروح المحمدى)) ، وهو لابراهيم الدسوقى ، أحد متصوفة هذا العصر الذين بنوا تصوفهم على القول بالكامل المحمدى ، الذى هو مبدأ وجود العالم . يقول (٢) :

تجلى لى المحبوب فى كل وجهة   فشاهدته فى كل معنى وصورة

وخاطبنى منى بكشف سرائرى   فقال أتدرى من أنا قلت منيتى

فأنت مناى بل أنا أنت دائما   إذا كنت أنت اليوم عين حقيقتى

فقال كذاك الامر لكنه اذا   تعينت الاشياء كنت كنسختى

فأوصلت ذاتى باتحادى بذاته   بغير حلول بل بتحقيق نسبتى

فصرت فناء فى بقاء مؤبد   لذات بديموميه سرمدية

وغيبنى عنى فاصبحت سائلا   لذاتى عن ذاتى لشغلى بغيبتى

وانظر فى مرآة ذاتى مشاهدا   لذاتى بذاتى وهى غاية بغيبتى

فاغدو وامرى بين أمرين واقفٌ   علومى تمحونى ووهمى مثبتى

خبأت له فى جنة القلب منزلا   ترفع عن دعد وهند وعلوة

أنا ذلك القطب المبارك امره   فإن مدار الكل من حول ذروتى

---

(١) ـ انظر فى هذا المجال ما يذكره يونغ من أن أحد جوانب النفس ليس فرديا ظن بل هو مستمد من الامة أو من الجماعة أو حتى من البشرية جمعاء. ونحن، على هذا النحو أو ذاك جزء من حياة نفسية محيطة ، جزء من الانسان الاعظم الواحد. علم النفس التحليلى ص٢٥١

(٢) ـ الطبقات الكبرى - الشعرانى ١ / ١٨٢ .

أنا شمس إشراق العقول ولم أفل ولاغبت الا عن قلوب عمية
يرونى فى المرآة وهى صدية وليس يرونى بالمرآة الصقلية
وبى قامت الانباء فى كل أمة بمختلف الآراء والكل أمتى
ولاجامع إلا ولى فيه منبر وفى حضرة المختار فزت ببغيتى
وما شاهدت عينى سوى عين ذاتها وان سواها لايلم بفكرتى
بذاتى تقوم الذات فى كل ذروة أجدد فيها حلة بعد حلة
فليلى وهند والرباب وزينب وعلوى وسلمى بعدها وبثينة
عبارات أسماء بغير حقيقة ومالوحوا بالقصد الا لصورتى
نعم نشأتى فى الحب من قبل آدم وسرى فى الاكوان من قبل نشأتى
أنا كنت فى العلياء مع نور أحمد على الدرة البيضاء فى خلوتى
أنا كنت فى رؤيا الذبيح فداءه بلطف عنايات وعين حقيقتى
أنا كنت مع إدريس لما أتى العلا وأسكن فى الفردوس أنعم بقعة
أنا كنت مع عيسى على المهد ناطقا وأعطيت داودا حلاوة نغمة
أنا كنت مع نوح بما شهد الورى بحارا وطوفانا على كف قدرة
أنا القطب شيخ الوقت فى كل حالة أنا العبد ابراهيم شيخ الطريقة

نستطيع أن نميز فى هذا النص ثلاثة أقسام ، الاول منها يكشف لنا عن ذلك الفعل الاصطفائى ، الذى يتجاوز العبد ، بفضله ، المراتب ويطويها الى الحق ، فالمشاهدة وقف على التجلى ، وهو فعل لازم للحق ، بحصوله يتم فقدان كل شئ سواه ، ولما كان هذا التجلى جامعا وكليا ، فقد لزم عنه شمول المشاهدة ، من حيث أن الله خصه بذلك ، ففى قوله ((تجلى لى)) نقع على معنى الاختصاص الذى تفيده اللام ، ويسعفنا التعبير بلفظة ((كل)) المكررة مرتين فى البيت الاول ، على ادراك الاتساع فى حصول الفعل والنتيجة المسببة عنه ، ويخدم ذلك ايضا التوسل

بصيغة التنكير ((وجهة ، معنى ، صورة)) ، لانها تحرر الحدث من كل حصر ، وترتفع به الى مرتبة الاطلاق.

فعندما يتحقق التجلى ، يخرج العبد عن كل شئ ويرد الموجودات جميعا الى متوليها ، فلا يكون ثمة شئ ، على الحقيقة ، غيره . فهو يشاهد فى كل متعين بلا تعين به ، لان الحق لاينحصر فى كل متقيد باسم أو صفة أو تعين أو اعتبار أو حيثية ، وان كان مشهودا فيه ، وعلى هذا النحو يمكن أن يتعرف بكونه ((المطلق المقيد، والمقيد المطلق ، المنزه عن التقيد واللا تقيد ، والاطلاق واللا إطلاق))(١).

وتكون المخاطبة بعد تهيئة الله العبد لقبولها ، كى يتسنى له الفهم ، وتتيسر له الابانة فيغدو قادرا على تلقى الخفى المستغلق وكأنه يراه رأى عين ، وهنا يتم تبادل الخطاب بين المطلق والمشخص ، بعد ما أسبغه الاول على الثانى من مواهب . ومن خلال التخاطب يجرى التلويح بالاسرار ، فتنقشع الحجب ، غير أن انقشاعها هذا لايفضى الى انكشاف وسفور لانها تبقى على مسافة ما ، وتقف عند حد يجعلها تومئ لنا بمنزلة الانسان من الحق ، وتشف عن طبيعة العلاقة بينهما . وهى علاقة تصل الى نقطة يتعانق فيها ((الانا)) و((الهو)) بحيث يغيب الأول عن كل إنية واعتبار ليتحقق فى الثانى ، فيعدم وجوده ووجود الأشياء خارجه . والاشارة هنا الى الحقيقة المحمدية ، باعتبارها الذات فى تعينها الاول . فهى الوحدة التى تعاين ذاتها فى عين صفاتها ومظاهرها ، وتسرى فى تلك الصفات والمظاهر من غير ما تكثر . فالشعور الصوفى يندغم بموضوعه من حيث التجريد ، فلا يتمايز عنه ، ويعود ذلك إلى سبق ((النور)) وأزليته ، ولكنه ، من حيث التجسد والتحديد، يدرك ذاته فقط بوصفه حدوث ذلك النور فى هيئة وكيفية . وهذا ما يعبر عنه فى النص بتطابق ((الانا)) و((الأنت)) من جهة ، وبالغيرية بينهما ، إذ تنكشف الذات باعتبارها اختلافا عن الآخر من جهة أخرى . وهى صياغة صوفية تقوم على مبدأ

---

(١) ــ اصطلاحات الصوفية ص ٧٦ .

النفى أو ((السلب)) ، فكل من قطبى الوجود يدرك ذاته ويؤكدها من خلال إحالته الى ((الآخر)) ، ويتعين بكونه مغايرا له . وفى الوقت ذاته يتم نفى المغايرة وسلب الفروق والاختلافات بين الطرفين ، فيرتدان الى حالة مطابقة ، وتتحقق لهما الهوية فى صميم التباين ، فيرى العبد نفسه متصلا بالوجود الأحدي ، بمدد لا انقطاع له ولاقيام بغيره ، فيفنى عن نفسه وعن الأغيار ، حتى أنه لايشهد لذلك أثرا ولا رسما. وبفنائه هذا يكون بقاؤه السرمدى ، من حيث هو قائم بالوجود الأحدى فقط .

وإذ يبلغ الأمر حد الغيبة التامة عن جميع المظاهر الوجودية فإنه لا يعود يرى نفسه الا بالحق ، وبهذا تصبح الذات هى الحقيقة المنشودة ، التى لاغايه بعدها، أى تصبح غاية العبد ذاته بعد وصوله الى درجة ((المحو)) ، حيث لايرى له وجودا غير وجود الحق .

هنا يبدأ القسم الثانى من النص ، فيتكلم الصوفى بلسان ((الجمع)) ، بعد ما كان من تحقيق الهوية وانتفاء ((السوى)) ويتكشف بوصفه علة الكون ، ومحور الوجود، وشمس المعرفة، التى أشرقت على العالم، ومازال لطفها ساريا فى الموجودات. وفى هذا التعبير الصوفى نجد ((الأنا)) تنفك من قيدها الذاتى ، وتنحل من نسيجها المطلق ، وقد شخص لنا فى هذا الانسان الجامع ، الذى هو أول الموجودات بمعناه، وآخرها بصورته، وهو القطب الذي ينعقد عليه مدار الكون، واليه تنتهى غايته. غيرأن رؤيته فىهذه المرتبة لاتتحقق بكيفية ثابته ، ولاتستوى على حال واحدة ،لان الكشف لايكون لأحد الا بمقدار ماله من استحقاق، فالمرآة الصدئة لاتعكس صورة المرئىعلى حقيقتها(١)، وتلك هىرؤية المحجوبين الذين لم يفنوا عن حظوظ أنفسهم،وتقابلها المرآة الصقيلة ، التى لاينظر بها إلامن

---

(١) ـ ويعبر ابن خلدون عن ذلك بأن المرآة الصقيلة ، اذا كانت محدبة أو مقعرة ، وحوذى بها جهة المرئى ، فإنه يشكل فيها معوجا على غير صورته . أما اذا كانت مسطحة فإن صورة المرئى تنطبع فيها على نحو صحيح ، ويقرر أن الاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الاحوال . المقدمة ص ٤٧٠ .

تحقق بالحق ، وفنى عن كل ما سواه . فالحقيقـة واحـدة ، وإن تعددت صورهـا فـى أعين الناظرين بحسـب مـالهم مـن استعداد . ذلـك أن الواحـد منهـم لايـرى فىمـرآة الحق إلا صورته.

وأخيرا ، فـان هـذه التقـابلات التـى يقدمهـا النـص بصيغتهـا الثنائيـة ، كالحضور والغيبة والمحو والاثبات ، والوحدة والكثرة ، والاصـل والمثـال ، تتجلـى لنا ونتوصل الى فهمها والتأليف بينها ، عندما ينتهـى الـى تقريـر نظريـة ((الحقيقـة المحمدية)) ويكشف عن اتحاده بالروح الاعظم الـذى تجلى مـن الانبيـاء ، واكتمـل ظهوره بشـخص النبـى محمـد (ص) ، وفـى هـذا النـور تلتقـى الثنائيـات وتـأتلف المتقابلات نظرا لما ينطوى عليـه مـن مفارقـة تظهـر بكونـه الازلـى الابـدى والاول الآخر .

وبالنتيجـة نلاحـظ أن النـص يتأسـس علـى محوريـن يمثـلان : الفـاعل والمنفعل، غير أن هذا التقسيم ينتهى ، بموجب العلائق التى تنهـض بيـن الطرفين ، الى تركيب كلى يمثل الفاعل-المنفعل بهوية واحـدة ، فيشير المنفعـل الـى ذاتـه مـن حيث كونه فاعلا .

فإذا كانت ((الحقيقة المحمدية)) هى المصدر الذى به يقوم الكون ، ومنه يتخذ مدده الوجـودى والعرفـانى ، فـإن الصوفـى المتجـه الـى هـذه الحقيقـة ، يسقط صفاته ليستبدل بها الصفات المحمدية ويتحقق له الكمال .

من هذا الجانب الرامى الى تتويج الانسان بصفـات الحـق ، أو الـى جعلـه فى مرتبة تسمو على الصيرورة وتخرج به من سلطان الزمان ، يمكننا أن نمـيز فـى شعر التصوف الفارسى ، فى هذه المرحلة ما ينعقد لهـذه الغايـة عينهـا ، فيتجـه الـى تأكيد عظمة الانسان ، ويهيب بطاقاته الخلاقة ليرتفع به الى مستوى الكمال ، ومثال

ذلك ما نجده فى قول سعدى الشيرازى (١) :

لو أن طبيعتك الوحشية فنيت من جبلتك

لعشت طول عمرك بروح إنسانية

يصل الانسان الى حيث لايرى سوى الله

فانظر الىأى حد تبلغ مكانة الانسانية !

قد رايت الطائر يطير صعدا

فتحرر من قيد الهوى حتى ترى كيف تصعد بك الانسانية .

وهذه دعوة صوفية ذات طابع أخلاقى تغلب عليه نزعة عملية ، تفسح المجال واسعا أمام الانسان ليعلو على ذاته ويتغلب على أهواء نفسه ، فيتحقق بالكمال ويرقى الى حيث لايرى سوى الله .

ونجد هذه الدعوة أيضا عند جلال الدين الرومى ، فى شعره الصوفى الذى يغلب عليه الطابع الفلسفى الناضج بماء التجربة ، فهو قد تحرر من عالم الشعور وانقطع عنه ، حتى نطق بلسان الحق أو نطق الحق بلسانه ، يقول(٢) :

فمن ذلك الذى تصغى أذنى لأصواته ؟

وأيه كلمات وضعها على لسانى ؟

ومن هذا الذى هو ملء الباصرة ومنها يطل ؟

ألا تخبرنى ما تلك الروح التى كأنى لها لباس ؟

---

(١) ــ مختارات من الشعر الفارسى ص ٢١٧ .

(٢) ــ مختارات من الشعر الفارسى ص ٢٠٤ .

ويمضى على هذا النحو ، ليحطم سجن الابدية ، وبتحرر من كل قيد ، وصولا الى رتبة المطلق فيقول :

أنا لم آت هنا اختيارا ، فلأعد الى هناك عن اختيار
وليحملنـي إلـى موطنـي مـن قـدم بي إلى هنـا
لا تظـن أنـي أقـول هـذا الشعـر بـذاتـي
فطـالمـا أنـا علـى وعـى ويقظـة لا أنبس لحظة .

لقد سقنا هذين المثالين للتأكيد على أن الشعر الصوفى الفارسي قد أذكى هذه النزعة ألى التسامى والارتقاء بالانسان وتفويضه ليكون مبدأ أفعاله ، وبهذا فقد التقى مع نظرية النور المحمدى فى نشدان الكمال الإنسانى .

هذه المسألة - كما نلاحظ - اكتفينا ، فى تعرضنا لها ، بالوقوف عند حدها القريب الظاهر ، مع علمنا بأن عملا من هذا النوع ، يقتضى ألا نهمل الجذور التاريخية لنشوء الظاهرة واستوائها . فمنذ منتصف القرن الثانى الهجرى كانت مقدمات التصوف فى بلاد فارس آخذة بالنضج ، ومتجهة الى إنتاج التصوف الفلسفي والتمكين له . وسواء رجعنا بمكوناته الى مصادر إسلامية أم غير إسلامية ، فإن العامل الأهم من ذلك كله ، هو أنه ولد فى قلب الصراع الذى تركز فى البيئة الخراسانية ، وتأجج ضد الفاتحين العرب ، وعمل على مجابهة السياسة الاموية التى تناولت الفرس بالقسوة والامتهان(١).

واذا كان الشعر الصوفى الفارسى يدين ، فى هذه المرحلة ، لابن عربى الذى أثر فى متصوفة الفرس ، وكان نتاجه أصلا ثقافيا لهم ، ونقصد هنا فكرة

---

(١) ـ للوقوف على ارتباط الانتقال الى التصوف الفلسفى بالبيئة الخراسانية انظر النزعات المادية ٢ / ٢٧٦ـ١٧٧ .

النزوع الى الكامل الانساني فإننا لانرى هذا الأثر الا في ضوء الظروف الاجتماعية-التاريخية التي كانت العامل الحاسم في استدعائه . فتدهور الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية في ايران في اواخر القرن السادس ، إضافة الى الدمار الذى خلفه الغزو المغولي ، كل ذلك هيأ لنشدان المثل العليا أملا في تجاوز المحنة ، وبمثل ذلك نستطيع أن نجد في النوازل التي ألمت بالمنطقة العربية الاسلامية سندا لهذه المقولات التي أنتجتها تجربة التصوف في الشعر العربي .

وفي تناولنا ((الحقيقة المحمدية)) ، لايكفي أن نقول إنها امتزجت بافكار افلوطينية ، ولايفيد ، في هذا المجال ، أن نزعم أن ماجاءت به وتأسست عليه ، إنما يرجع إلى أصول ايرانية قديمة ، أو إلى مصادر يهودية أو مسيحية ، بآية انها تنطوي على عناصر تمت الى تلك الاصول والمصادر بنسبة أو قرابة ، لان ذلك يقودنا الى اجتزاء الظواهر ورؤيتها خارج سياقها التاريخي . وقد ذكرنا ، من قبل ، أن هذه النظرة تحيل التاريخ الى كونه مجرد تاريخ للافكار ، وبسببها تنصب العناية على الافكار المجردة بأسلوب يتجاهل مقدماتها ، والنتيجة أن البحث المنعقد لهذه الغاية ، ينتهي إلى تناول أوجه التشابه والاختلاف ودراستها ، مسقطا تفسيرها الواقعي ، ومتغاضيا عن خصوصيتها الفردية والقومية والتاريخية .

وإذا ما تحقق قيام التشابه بوجه من الوجوه ، فإنه من الواجب -فيما نرى- أن نعمل على تفسيره استنادا الى وحدة تاريخ التطور البشري ، ذلك أن وحدة الظروف العامة لمرحلة من مراحل التطور الاجتماعي ، تقتضي نشوء ظواهر تنتمي الى البنية الفوقية ، لها قدر من التشابه ، وليس لها ، في الآن ذاته ، أن تتطابق ، بحكم تباين الاوساط التي تنشأ فيها ، وتمايز شروطها الاجتماعية بهذا المقدار أو ذاك .

دليلنا فيما نذهب اليه ، أن الافكار ليس لها تاريخ مستقل ، وليس لها ، فى ذاتها حقيقة مستقلة أو وجود خاص ، لانهـا لاتعـدو أن تكـون بطريقـة مـا ، انعكاسـا للاحوال الاجتماعية والظروف الانتاجية .

وفيما يتصـل أخـيرا بنظريـة ((الحقيقـة المحمديـة)) ، فاننـا ، فـى ضـوء ماسبق ، نميل الى القول بانهـا مثلت ، فـى نشـأتها ، خروجـا علـى المفهـوم الدينـى السائد ، الذى يجرد الانسان من كل قدره ، ويتركـه أعـزل ، لاحـول لـه ولاطـول ، أمام قوة عليا تسيره وتتدخل فى صميم وجـوده . وتتبـدى نزعتهـا الـى تخطـى هـذا الجمود ، فى كونها حاولت أن تعيد للانسان قواه وصفاته المسلوبه ، وأن ترتقـى بـه ليكون خالقا ، ولهذا أعلت من شأن الانسان ، ومن دوره فـى صنـع مصـيره ، وفـى بناء العالم وبناء ذاته معا ، إنها ، بتعبير آخر ، كـانت تسـتهدف الخـروج مـن حالـة الخضوع والعطالة ، لتتجاوزها نحـو العمـل علـى تحقيـق مثـل انسـانى أعلـى ، تتـم مقاربته من خلال ممارسة الكائن الانسانى لحريته من غير ما خضوع لقوانين جامده وخارجية .

غير انها فى هذه المرحلة ، فقدت هذا الطابع ، الذى هو مسوغ وجودهـا، فانقلبت الى مجرد طريقة ، وعادت لتندمج بالقانون ، الذى كانت من أجـل مواجهتـه والحد من سلطانه . ولاعجب فى ذلك ، اذا عرفنا أن ((الافكار والمؤسسات تنبثـق خـلال الصـيرورة لتـؤدى وظـائف ، ثـم تـترمد وتصبـح عوائـق فـى طريـق هـذه الصـيرورة ، التـى عليهـا أن تحطـم دومـا مـا أبدعتـه متجـاوزة ايـاه نحـو صـور جديدة))(١) .

---

(١) ـ العطالة والتجاوز ص ٤٩ .

وفى ما نقل عن أعلام التصوف المنعقد حول ((الحقيقة المحمدية)) فى هذه المرحلة (١) ، نتبين صحة ما ذهبنا اليه ، من أن هذه النظرية تفرغت من مضمونها وانحرفت عن هدفها المركزى ، فعادت لتتصالح مع المفهوم الديني المسيطر ، فاعتبرت أن الشريعة هى الأصل ، وأن الحقيقة ، هى منها بمنزلة الفرع، فالحقيقة مقيده بالشريعة ، ولا ثبوت لها مالم تكن مطابقة لتعاليمها ومقتضياتها .

وهكذا فقد تجمدت فكرة ((النور المحمدى)) على هذه الصيغة ، وتحولت الى ممارسة دينية تقوم على مجاهدة النفس والتنزه عن أخلاقها وصفاتها المذمومة ، وباتت تستعاد صيغتها هذه ، بوصفها طقسا ثابتا يلوذ به المرء ويستمد منه جنة تحميه من كل قوة خارجية . وبهذا فقد انضوت تحت مفهوم ((الانفصال)) الذى يسقط الانسان بموجبه ذاته ، إرضاء لموجود أسمى يعلو على الانسانية ، ويرى أن معنى وجوده يتحقق بانكاره لهذا الوجود من أجل تحقيق وجود أكمل خارج العالم الموضوعى . وهذا ، بالضبط ، ما كنا قد كشفنا عنه فى بنية النصوص الشعرية ، التى وجدنا انها تقوم على محورين يتم التضحية باحدهما لصالح الآخر ، ذلك أن المحور الذى يتصل بالجانب الانسانى لاأهمية له فى ذاته ، وليس له حقيقة ولا ثبوت ، وإنما تنحصر غايته فى الاحالة الى الجانب الالهى إحالة تظهر جوهريته فى جانب تصاغر الانسانى وزيفه .

---

(١) ـ من أمثلة ذلك ما ذكره الشعرانى عن ابراهيم الدسوقى ، فقد كان يقول : ((من أحب أن يكون ولدى ، فليحبس نفسه فى قمقم الشريعة ، وليختم عليها بخاتم الحقيقة)) . الطبقات الكبرى "لواقح الانوار " ج ١ / ١٨٠ . وكان يقول : ((الشريعة أصل والحقيقة فرع..)) المصدر السابق ج ١/ ١٦٦

وربما كـان مـن الممكـن أن نخلـص ممـا تقـدم ، الـى أن الشـعر الصـوفـى المؤسس على مفهـوم الانفصــال ، قـد أنتهـى الـى إقـرار عـالم القيـم الثابتـة وتـأكيده والتوجيه اليه ، فلم يكن يتجاوز الحد الذى وقف عنده الغزالى فـى تصـوفـه . وهـو ، بهذا المعنى ، يخدم سلطة التقليد فى الفكر العربـى الاسـلامى ، ويتخـذ موضعـه فـى هذا السياق على نقيض اتجاه صوفى آخر ، كان متجها صوب آفاق جديدة ، غالبا ما جعلته يصطدم بممثلى هذه السلطة ويتعرض لملاحقتهم (١) .

• • • • • • • •

---

(١) - ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA
VOLUME 21 page 374

الفصل الثالث

الشعر الصوفى - مفهوم التوحد



وأيضا أن نصوص الشعر الصوفي ، التي تنضوى تحت مفهوم الانفصال، تحيل الى الالهى ، باعتباره جوهرا مفارقا للعالم ومتحكما به ، ومن هنا كانت تهيب بالانسان ليسقط سعيه ويكبح قدراته فلا ينسب لنفسه أدنى فعل ، بل يظهر فقط ، بوصفه محلا لفعل الله وارادته .

وفى مقابل ذلك ، سنرى أن النصوص التى تنضوى تحت مفهوم التوحد ، تعمل للخروج على فكرة الاله المتعالى ، لتراه ، الى ذلك ، على نحو محايث ، فتطوى المسافة بين الله والانسان وتردم الهوة السحيقة ، التى فصلت بينهما فصلا نهائيا ، كنا سلطنا عليه الضوء ، قدر المستطاع ، فى اثناء تناولنا للشعر الصوفى ، الذى انبنى على هذه الفكرة واتجه الى تأكيدها .

إن محاولة تجاوز المفهوم الدينى السائد ، لم تكن – فيما نظن – سوى المظهر الخارجى لمحاولة تجاوز المؤسسات الاجتماعية – السياسية ، التى رسخت علامات وجودها ، وارست الافكار التى تعزز هيمنتها وتبرر ممارساتها ، وربماكان من الممكن ، فى ضوء ذلك ، أن تفهم التجربة الصوفية ، عبر نصوصها الشعرية المبنية على مفهوم التوحد ، باعتبارها تجربة قامت على أساس معارضة النظام القائم معارضة ايديولوجية ، تبدت فى رؤيتها الدينية المخالفة ، التى أخفت تحت ظلالها البعد الفلسفى ، الذى هو جوهر هذه التجربة ، ويسرت له أن ينمو داخل كنفها ليصل الى مرحلة من النضج والامتلاء .

وإذا كان التصوف الرسمي – كما بدا في نصوصه – يدعو الى اسقاط المثل الانساني الاعلى لينسبه الى الالهى ، فان النصوص التى يشملها مفهوم التوحد ذهبت الى دعوة مضاده تبتغى ان تعيد للانسان خصائصه المسلوبه ، وتقود الى رؤية الله من حيث هو باطن فى الانسان والعالم ، وبهذا تنتفى الاثنينية ، فلا يكون ثمة غير كما يقول ابن سوار (١) :

ما فى الوجود اثنان ويحك فانتبه حتام طرفك فى المعارف ينعس (٢)

فالانسان ببلوغه درجة المعرفة والتحقيق ، تتلاشى أمامه مظاهر الكون المتكثرة ، وتنحل القسمة ، فلا يبقى سوى الحقيقة الكلية الجامعة ، والى هذا كان قد أشار العفيف التلمسانى (٣) فى قوله (٤) :

ولسوف تعلم أن سيرك لم يكن إلا إليك إذا بلغت المنزلا

فالعبد تتقدح بصيرته عندما يتحقق بالمعرفة الصوفية ، وتتقشع عنه الحجب ، فيرى أن الموجودات إنما هى من قبيل الظلال والمجازات ، وعندئذ لايثبت وجودا سوى وجود الحق ، ولا يرى غيره ، فيتحقق من وحدة القاصد والمقصود .

ومفهوم التوحد ، الذى نحن بصدده ، يجمع بين قسمين أساسيين يتحددان

---

(١) – محمد بن سوار بن اسرائيل ، نجم الدين ابو المعالى الشيبانى ، ولد بدمشق سنه ٦٠٣ هـ وتوفى بها سنه ٦٧٧ هـ ، صحب الشيخ على الحريرى الذى عرف بالزندقه ولبس الخرقة من الشيخ شهاب الدين السهروردى . انظر ترجمته فى البداية والنهاية ١٣ / ٢٨٣ ، شذرات الذهب ٥ / ٣٥٩ ، الوافى بالوفيات ٣ / ١٤٣ .

(٢) – الديوان ((مخطوط)) ورقة / ٣٠ / وجه .

(٣) – سليمان بن على بن عبد الله ، الشيخ عفيف الدين التلمسانى ، كان متنحلا فى أفعاله وأقواله طريقة ابن عربى ، توفى بدمشق سنة ٦٩٠ هـ انظر ترجمته فى : البداية والنهاية ١٣ / ٣٢٦ ، فوات الوفيات ٢ / ٧٢ ، شذرات الذهب ٥ / ٤١٢ .

(٤) – فوات الوفيات – ٣ / ٧ .

بالنظر الى شكل العلاقة بين الله والانسان فى كل منهما ، فالقسم الاول يتخذ اتجاها نازلا من اعلى ، وقد يعبر عنه بمحاولة ((أنسنة)) الاله ، إذ يتم الانتقال به من كونه متعاليا ، بائنا عن العالم بما لايمكن تجاوزه ، الى كونه محايثا له وباطنا فيه . وهذا ما يقدمه مفهوم ((الحلول)) الذى لايعدو أن يكون حلولا مقيدا كحلول الله فى شخص العارف ، أو أن يكون حلولا عاما مطلقا مفاده أن الله تعالى حال بذاته فى الوجود ، على الرغم مما هو عليه من الكثرة والتباين ، وآية ذلك أن التعدد هو فى شكل الوجود لا فى ذاته ، وهذا النوع من الحلول هو ما يعرف بمبدأ وحدة الوجود. وفى الحالتين كلتيهما يتم إنزال القوة الالهية الى العالم الانسانى ، وتنزع عنها صفة العلو و المفارقة . أما القسم الثانى فيتخذ اتجاها صاعدا ، وقد يعبر عنه بمحاولة تأليه الانسان ، الذى يرقى – على نحو ما يستفاد من هذا القسم – الى درجة الاتحاد بالذات الالهية ، بعد أن ينال العلم اللدنى ويتحقق بمعرفة الله ذوقا وكشفا . وهنا يتسنى للانسان أن يتجاوز المسافة الفاصلة بينه وبين الله . فيعلو على وجوده ويرتفع الى مصاف الالهى حتى تنعدم الهوة بينهما ويحصل الاندماج ، وهذا ما يعرف بمبدأ وحدة الشهود .

وقد يكون من المفيد أن نشير الى أن فكرتي الحلول والاتحاد، انما تعودان، من حيث القول بهما، الى حال الفناء الصوفى، فنحن نستطيع أن نميز ، من منطلق الفناء بين فريقين من المتصوفة : فريق يتخذ الفناء عنده معنى أخلاقيا يتعرف بكونه فناء عن حظوظ النفس وصفاتها المذمومة، أو بكونه فناء الانسان عن إرادته ليبقى قائما بإرادة الله، وقد يعنى إضافة الى ذلك، الفناءعن رؤية الأغيار (١) وأصحاب هذا الفناء يثبتون الاثنينية بين الله و العالم و يقفون عند حدود الشريعة ،

---

(١) ـ انظر اللمع ص ٢١٣ ، ٣٤١ ، والرسالة القشيرية ص ٦٧ ، ٦٨ والتعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٢٣ وما بعدها ، والموسوعة الفلسفية العربية مادة : بقاء فناء كتبها أبو الوفا التفتازانى / ١٩٧ ،وانظر ايضا كتابه: مدخل الى التصوف الاسلامى ص ١٠٩ وما بعدها.

وفريق آخر يتخذ الفناء عنده معنى فلسفيا يذهب معه إلى القول بالحلول والاتحاد . وهنا ينتفى كل تمايز بين الانسان والله أو بين العالم والله .

ولما كان الفناء بمعناه الاخلاقى أكثر انسجاما مع مقاييس الشريعة ، توفر عليه كثير من أعلام التصوف المعتدل ، وذهبوا الى تأكيده والعناية به ، وفى مقابل ذلك ، حاولوا أن يتلمسوا لمفاهيم مثل الحلول والاتحاد مخرجا يقر بها من دائرة الدين ، على اعتبار ان اصحابها أو القائلين بها لم يقصدوا من قولهم حقيقة الحلول او الاتحاد بل ان الامر يتوقف عند حد الشعور بهما(١) .

وفى هذا العصر ، تصدى ابن تيميه للنشاط الصوفى القائل بالحلول والاتحاد ، فكفر أصحابه وأظهر انحرافهم ، واذا كان اللون الصوفى المقيد بالشريعة لم يسلم من انتقاده كما بينا فى غير هذا الموضوع ، فإن تعرضه للتصوف الفلسفى كان أكثر عنفا ، لانه رأى فى مقولات أربابه هدما لاصول الايمان ، ولذلك لم يكن يدخر جهدا فى ابطال مزاعمهم وإظهار ضلالهم . ومن هذا القبيل ما ذكره فى معرض حديثه عن الحب الالهى ، قال:((وهذا الموضوع زل فيه أقوام ، وظنوا أنه اتحاد، وان المحب يتحد بالمحبوب حتى لايكون بينهما فرق فى نفس وجودهما))(٢). ومنه ايضا ما جاء فى كلامه على الفناء ، الذى جعله فى ثلاثة أنواع للكاملين من الانبياء والاولياء ، ونوع للقاصرين من الاولياء والصالحين ونوع للمنافقين الملحدين . وهذا النوع الثالث ، ((هو أن يشهد أن لاموجود الا الله، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوقات ، فلا فرق بين الرب والعبد ، فهذا فناء

---

(١) ـ انظر الموسوعة الفلسفية ، مادة : اتحاد بقلم التفتازانى ١ / ١٨ ، و انظر كتابه السابق ص١٢٢ .

(٢) ـ مجموع رسائل ابن تيميه ص ٣٦ .

اهل الضلال والالحاد الواقعين فى الحلول والاتحاد)) (١) . وواضح أن كلام ابن تيمية هنا ، يتناول الفريق الصوفى الذى اتخذ عنده الفناء معنى فلسفيا ، جعله يخرج الى القول بالحلول والاتحاد بمعنى امتزاج ذات بأخرى غيرها .

ومما تقدم يتضح لنا أن القول بالحلول والاتحاد - كما هو عند هذا الفريق من المتصوفة - لايحمل بعدا دينيا شرعيا ، بل انه يخرج عن اطار الشريعة ويتخطاها بمقاصده وأغراضه ولهذا نجد أن لاحاجة بنا لان نتأول لمثل هذه المفاهيم أوجها تجعلها مشدودة الى نصوص الدين ومتفقة معها ، لان فى ذلك قسرا لها واكراها يدفعانها الى قول مالاتعنيه .

لقد رأينا أن القسمين السابقين ، اللذين يفضيان الى القول بالحلول والاتحاد يلتقيان فى الحقيقة والجوهر ، وإن اختلفا فى الشكل والمظهر ، فكلاهما يقود الى تجاوز حالة الانفصال المقررة فى الشريعة وفى التصوف العامل بأحكامها . ذلك انهما يجتمعان عند نقطة مركزية ، قوامها عبور المسافة بين الالهى والانسانى او بين الله والعالم . وتأسيسا على ذلك رأينا أن نتناول النصوص الشعرية المبنية عليهما تحت مفهوم التوحد ، وهو نقيض مفهوم الانفصال ، الذى قام عليه التيار الصوفى الشرعى .

ولما كان هذا المفهوم يجمع بين قسمين أو حركتين ، كان لهذه الدراسة أن تتناوله فى ضوء القسمة المبينة ، وذلك على النحو التالى :

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٣٧ . وللوقوف على تفصيلاته فى هذه العقائد ، انظر الرسائل والمسائل ٤/ ٥ وما بعدها .

أولا : التجاوز وحركة العلو :

وفيها يرتفع المتناهى الى مستوى المطلق ، ويتم تجاوز الحالة الثنائية القائمة على الانفصال ، ذلك أن المتناهى يعمل على مفارقة ذاته ويقوم بسلبها ليحققها على نحو افضل ، فهو ، باستمرار هذه الحركة ، يتجه نحو حقيقته العليا ، ويستبدل بوجوده وجودا أرقى ، وبذلك يكف عن كونه عبدا لماهيته التى أسقطها على شكل آخر مغاير له ، ويصبح بمقدوره أن يعلو صوبها ويلتحم بها ، من خلال هدمه المستمر لذاته المتناهية . وبتعبير آخر يمكن أن نقول : إن المثل الاعلى الذى رفعه الانسان وجعله خارجا عنه وعاليا على وجوده ، لايلبث أن يفقد هذه الصفة عندما يصبح قابلا للامتلاك ، أى عندما يتاح للانسان أن يرتقى اليه ويتحقق به .

يقول ابن سوار (١) :

لك الكون يارب الملاحة عاشق	**وليس هوى الا بحبك لائق**
وما أنت غير الكون بل أنت عينه	**ويفهم هذا السر من هو ذائق**
ظهرت فلم تخف على ذى بصيرة	**وغبت فلم تظهرك الا الحقائق**
وأفنيتنى عنى فمالى إرادة	**وليس المحب الصرف إلا الموافق**

يقوم النص – كما نلاحظ – على ثنائية العاشق والمعشوق ومن خلال معاينته أفقيا يتضح وجود طرفين يرتبط أحدهما بالآخر بعلاقة عشق ، ويظهر الطرف المعشوق متعاليا يتضاءل أمامه العاشق ، وينجذب اليه ، ويحاول إرضاءه والتقرب منه. وهذا الفهم ، انما نتوصل اليه عبر القرائن النصية التى تتقرر معها حالة القسمة والانفصال، فمنذ البدعيتين لدينا كونان: أحدهما مدرك ومتعين، والآخر

(١) ــ الديوان ورقة ٣٢ وجه .

يعلو على الادراك والتعين . وتتأكد حالة القسمة هـذه مـن خـلال ضمـير المخـاطب الذى يمتد على مساحة النص ، ويكون مركزا لوحداته البنائيـة . وواضـح ان علاقـة الخطاب تفترض طرفين : مخاطبا ومتوجها إليـه بالخطـاب ، وهـذا مـا تكشـف عنـه الصيغ الفعلية والاسمية المستخدمة مثل : ((يارب الملاحة)) ، ((ظهرت)) ، ((غبت)) ، ((أفنيت)) ، ((الفهم)) و ((المحب)) ، ((الذائق)) ، ((الموافق)) . وكل ذلك - كما سنتبين - يقتضى التعدد والاثنينية ، فـالظهور والغيبـة لايكونـان الا بوجود آخر مغاير لفاعلهما ومتمـايز عنـه . وجملـة ((أفنيتنـى)) تسـفر عـن ثبـوت وجودين هما : المؤثر والمؤثر فيه . وكذلك فإن المحب يشير الى وجود محبوب هو موضوع حبه ، والموافق يستلزم آخر ((موافقا)) ومحتذى هو غيره .

غير أن هذا المظهر سرعان مـا ينكسـر ويتفتـت ، باعتبـاره نتيجـة معاينـة أفقية كما سبق أن ذكرت ففى البيت الثانى نقع على نقض الحالة الثنائية المقدمـة فـى البيت الاول ، وبهذا تنتفى الغيرية وتتحقق الهوية لطرفـى الثنائيـة ، فيتوحـد العاشـق والمعشوق وتنحل مظـاهر التمـايز بينهمـا عنـد الذائـق المحقـق ، ونتبيـن أن مظـاهر الكثرة وقرائنها ، ما هى الا ظلال للمحجوبين ، أما عند العارف المتبصر فلا حقيقـة لهما ولا اعتبار . وعلى هـذا المسـتوى يكـون فنـاء القسـمة وانعدامهـا وهنـا تحصـل الموافقة المطلقة ، وتتحقق الوحدة بيـن الـذات والآخـر ، بحيـث لاتفصـل بينهمـا أيـة حواجز أو فروق .

فالنص يتأسس على مقولة ((السـلب)) ومنهـا تنبـع شـعريته ، فهـو يقـدم الحالة ويوهم بها ثم لا يلبث أن ينقلب عليها لينفيها ويقرر نقيضهـا ، وهـو إذ يفعـل ذلك فإنه يستحوذ على المتلقى ويحقق فيه فعل الصدمة الناتج عن وجود شقة بين مـا يقوله ظاهر النص وما ينتهى اليه فى عمقه .

ويكون له ذلك من خلال تأسسه على ثنائيات ضديه ، تتصارع فيما بينها وتتخالف ، وتنتهي عمقيا الى وحدة كلية تنصهر فيها المتخالفات . وهنا تنعدم للمسافة بين الحضور والغياب ، بين المقيد والمطلق ، وبين الزمنى ونقيضه .

وبالعودة الى الابيات ، يمكننا أن نكشف فيها عن آلية التحول المبنية على التضاد ، فالبيت الاول يشكل وحدة قولية تحتوى على التفرقة ، أما البيت الثانى فيشكل وحدة قولية تقوم على الجمع ، وتظهر بوصفها مضاده للوحدة الاولى ، ويأتى البيت الثالث ليجسد نفى الثانى ، من حيث ايهامه بالتفرقة ، اعتمادا على حدثى الظهور والغيبة ، اللذين لايكونان الا بالقياس الى وجود آخر مغاير ، وبعد ذلك ياتى البيت الاخير لينفى ما قبله ، فتنحل التفرقة وتذوب فى محلول الواحد الفرد ، وتتحقق المطابقة بين الضمائر . وهذه المطابقة هى جوهر النشاط الصوفى من حيث هو حركة تنزع الى التوحد ، والى تجاوز الحدود الفاصلة بين الاشياء ، والعلو عليها. ونتوقف هنا عند نص آخر لنتبين كيفية حضور هذه المظاهر فيه ، يقول(١):

وحق فتور طرفك والفتون	**وما بالقد من هيف ولين**
لأنت وإن كسوت السقم جسمى	**وأهديت السهاد الى جفونى**
منای ومنتهى أملى وقصدى	**ودنياى التى أهوى ودينى**
فصل وأهجر وأبعدنى وأدن	**فانك لست غيرى فى يقين**

فى هذا النص ، ينكشف المطلق للوعى من خلال تشخيصه فى الصورة الحسية ، التى تقدمه لنا فى صورة الحبيب وتنسب اليه خصائص الجمال الانسانى ، وكأن التعبير الصوفى يتوسل فى مثل هذا النص ، بأسلوب الحب العذرى ، ويتخذ من لغته الروحية المفعمة بالطهارة ومن موضوعاته التى تبرز معاناة العاشق

---

(١) – ديوان ابن سوار ، ورقة ٦٤ ظهر .

ورغبته فى الوصول ، سبيلا للتعبير عن الحب الالهى (١) . والقرب بين هذين الضربين يتأتى من كون العاشق فى كل منهما يتوق الى الاتحاد بالمحبوب ويعانى لذلك تجربة قاسية باعتبار أن المحبوب بعيد المنال تقوم بينه وبين المحب حواجز لاسبيل الى عبورها .

وإذا كان الشعر الصوفى العامل بهدى الشريعة قد استفاد من فن الغزل العذرى فإن علاقة العاشق بمعشوقه ، كما تتبدى فيه ، اقتصرت على خضوع العاشق لارادة المعشوق وأبقت على البعد الفاصل بين الطرفين ، فى حين أن الشعر الصوفى الفلسفى حاول فى هذا الجانب أن يتخطى المسافة القائمة بين الطرفين وصولا الى اتحاد العاشق بالمعشوق .

ومن هنا اتسمت تجربته هذه بكونها نزوعا الى التوحد ، أى نزوعا الى ((تكثيف ذاتين وزمنين ومكانين فى ذات وزمن ومكان واحد)) (٢) .

ولهذا النزوع ، الذى ذكرنا ، رصيده فى مظاهر التعبير اللغوى ، ولعل ذلك يتجلى فى استخدام المؤكدات ، إذ يتم البدء بالقسم ، على أن المقسم به ليس الا الصفات الحسية للمحبوب ، فهى، إذا ، تكتسب طابعا قدسيا ، وتظهر للآخر بصفة العلو ، من حيث هى غايه ومثال . ولكنها تجمع ، الى ذلك صفة الشخوص من حيث تعينها فى صورة ، وبهذا نرى أن العلويفصح عن ذاته فى هذه الصورة الحسية ، او لنقل ان هذه الصورة تتقدم بوصفها العلو شاخصا فى هذا المظهر .

---

(١) ـ يرى د . عاطف جودة نصر أن الصوفية المتأخرين قد أخذوا ، فى تركيبهم لرمز المرأة من مذهبين فى فن الغزل هما : فن الغزل الصريح ، وفن الغزل العذرى ، فمن الاول استعانوا ببعض التعابير الحسية ، بينما استعاروا من الثانى عفته ولغته المتشبعة بالتعالى والمعاناة الرومانسية . انظر : الرمز الشعرى ص ١٣٨ .

(٢) ــ فى الشعرية ، ص ١٠٢ .

ويتلو القسم التوكيد بلام الابتداء الواقعة فى جوابه ((لأنت...)) ثم الاعتراض بالجملة الشرطية والجملة المعطوفة عليها بين المبتدأ ((أنت)) فى البيت الثانى وخبره ((مناى)) فى البيت الثالث ، الامر الذى يكسب الكلام تقوية ويزيد المعنى توكيدا ، ونقع بعد ذلك على صيغة التوكيد باستخدام ((إن)) وهو يستفاد أيضا من اعتماد اسلوب القصر والاختصاص(١) ، الذى يؤكد الهوية الواحدة لطرفى الثنائية ((العاشق والمعشوق)) أو ((الانسان و الله)) ، وذلك فى قوله : ((فإنك لست غيرى فى يقين)) . وكل ذلك يتعين فهمه ، من حيث هو استجابة للظلال النفسية لتجربة الحب الالهى ، وإشباعا لحركتها باتجاه الوحدة الاصلية . ذلك أن تتالى المؤكدات يشيع فى النص جوا خاصا يتناسب ورغبة الاندماج القائمة على اساس تجاوز الوسائط وإلغاء المسافات ، بل إن النص يتشرب هذه الحالة ويمتصها ويخلق ضربا من الاقناع بها .

من جهة أخرى نلاحظ أن النص يتوزع بين ضميرى المخاطب والمتكلم، والاول منهما يشير الى المعشوق أو الالهى، لذلك فهو يعلو ويتحكم ويظهر بوصفه غاية للثانى الذى يخضع ويتقبل باعتباره إشارة إلى العاشق الانسانى . وهذا التقابل بين الضميرين يكشف عن وجود القسمة والتمايز بين طرفى الثنائية ، لان الحركة التى يقوم بها النص الصوفى نحو التوحد تحمل فى ذاتها اعترافا بالانشطار وبوجود الانسانى على الطرف النقيض الالهى . وهذا الاعتراف الضمنى هو ما يحفز الحركة ويوجهها نحو استعادة الوحدة التى كانت قائمة مابين الطرفين ، باعتبار ان هذه الوحدة هى الجوهر وأن الانقسام الذى آلت اليه ما هو الا حالة عارضة ينبغى

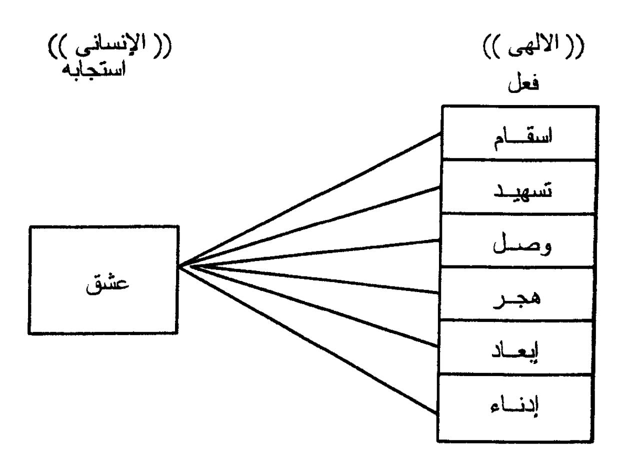
---

(١) ـ باب القصر والاختصاص فى حال النفى والاثبات ب (ما والا) أو ب (ما وغير) يفيد فى تراث عبد القاهر دعوى الانفراد بالفعل ، أو إيجاب الفعل لشئ ونفيه عن غيره .

انظر دلائل الاعجاز ص ٢٦٠ وما بعدها .

تجاوزها لتحقيق الوجود الاصيل ، أى ليصبح الموجود متحققا بالوجود . وعند هذه الدرجة تمحى الفوارق وتتهاوى الحدود الفاصلة بين الاشياء ويصبح تقديس الانا الانسانية للانا الالهية من قبيل تقديس الانسانى لجوهره ولصوته الخاص . ويكون انجذاب العاشق نحو المعشوق بفعل الحب ليس الا انجذاب العاشق نحو ماهيته ابتغاء تحقيقها ومعانقتها والامتلاء بها .

وفى النص نجد أن هناك تقابلا بين ما يصدر عن المعشوق وما يصدر عن العاشق ، فما يصدر عن الاول هو فعله فى الآخر ، أى هو فعل الالهى فى الانسانى ، أما ما يصدر عن الثانى فهو يمثل الطريقة أو الكيفية التىيستجيب بها الانسانى لفعل الالهى.



نلاحظ أن المتضادات التى ينضوى عليها الجدول الاول تقود الى نتيجة واحدة فى الثانى، ذلك أن انتفاء الغيرية الذى ينتهى اليه النص يدفع به الىالعلو على الاضداد والمتخالفات، بحيث تزول الفوارق بينها وتصبح مجردمظاهرلحقيقة واحدة. وبهذا يصل النص إلى الكشف عن (اللاتغاير) فى عين المغايرة ، فيستوى الشئ ونقيضه بهوية واحدة . وهذا ما سنتبينه باستمرار ، فى تعاملنا مع الشعر الصوفى ، الذى مثل تجربة التوحد ، وعمل على تخطى الهوة والوسائط بين الله والانسان ولعلنا نجد فى النص التالى بسطا لهذا الفهم وتصريحا به ، يقول ابن سوار (١) :

فـــراق ولكـــن فيه قــد جمـــع الشمل	وهجر ولكن منه يكتسب الوصل
وبعد هو الملقى وسخط هو الرضا	وعتب هو العتبى وجور هو العدل
تنـــاسبت الاضـــداد عنـــدى بحبكم	فأصعب شئ عند عبدكم سهـل
أأحبـــابنا لستـــم ســـواى حقيقة	فأسمى لكم إسم وفعلى لكم فعل
مننتـــم بمـــا لايملك الحر وصفـــه	وجدتم بما جود الورى عنده بخل
وأسهرتمونى فى جمال وجودكـــــم	فما سعدت سعدى ولا جملت جمل
علـــى أن هذا الكون ظل لحسنكم	وكـــل لكـــم بعـــض وأنتم له كل
وكـــل مليح فى الورى ومليحـــة	صفات بدت منكم فهام بها العقل
وكـــل محـــب مـــات وجدا فأنتم	ظهرتم له فى مظهر عنده يحـــلو
وغـــازلتمـــوه من وراء وجوده	فظن سواكم حين خامره العقـــل
وحقكـــم مـــا ثـــم غيـــر وجودكم	وكـــل وجـــود قـــد بـــدا لكم ظـــل

---

(١) ــ الديوان ورقة ٤٠ ظهر .

إن الرؤيا الصوفية ، عندمـا تنفذ إلـى جوهـر الكـون وتخـترق مظـاهره ، لايبقى أمامها سوى الحقيقة الجامعة ، التى تنصهر فيها الأضداد ، وتصبح الاسماء والاوصاف المتباينة مجرد تعبيرات تحيل الى مسمى واحد . فالمسافة بينهما لاتوجـد إلا من حيث المظهر ، ، أما من حيث المخبر فلا مسـافة ولا اختـلاف نظـرا لوحـدة المشار اليه . فالشعرية تتولد من انعدام المسافة الماثلة صوريـا بيـن الاشـياء ، ومـن ارتفاع البينونة بيـن الـذات وموضوعهـا . فـالنص يحبـل بالمتخالفـات علـى مستوى السطح ، غير أن هذه المتخالفات ليست الا وجوها لبعد واحد ، فهى تتلاقى فى نقطة مركزية تتجاوز عوالم الحس ، وعند هذه النقطة تسقط الاعتبـارات وتتجـرد الاشـياء عن خاصياتها فتحمى الفوارق التى هى مـن شـأن عـالم الحـس ، بمـا لـه مـن كثافـة تطمس الحقيقة وتحول دونها.

نلاحظ فى البدء ، ظاهرة التقطيع والتقسيم واعتمـاد التوازنـات اللفظيـة ، مما يحقق تعادلا بين شطرى البيت الشعرى من حيث الزمان والمكان . وذلـك علـى النحو الآتى :

البيت الاول	مصدر	حرف استدراك	شبه جمله	حرف تحقيق	فعل مبنى للمجهول	نائب فاعل
الشطر الاول	فراق	ولكن	فيه	قد	جمع	الشمل

يتم تقديم المصدر ثم يستدرك عليه بحدث يرتبط معه بعلاقة ضديه ويتعين بكونه نقيضا له // فراق # جمع // ، وهذا التقابل ظاهريا بين الطرفين يفيدنا فى أمر تثبيت الحدث وتحقيقه ، ذلك أن الحدث يتعين ، بوصفه قوة ، بما يعارضه ويناقضه ويشكل مقاومة له ، فهو يحمل فى ذاته إحالة الى ذلك الآخر المناقض . ومثل ذلك ما يحصل فى الشطر الثانى من هذا البيت ، إذ يتكرر هذا الترتيب نفسه . مع ملاحظة أن الفعل المبنى للمجهول فيه قد ورد بصيغة المضارع ((يكتسب)) ، وهو يعادل تماما ، فى الزمان والمكان ، الفعل المبنىللمجهول مع حرف التحقيق السابق له فى الشطر الأول : قد جمع : -

يكتسب : -

وإذا كان التعارض تفيده الألفاظ ، فى ذاتها ، بالنظر اليها على نحو مستقل ، فإن التدقيق فى ارتباطها داخل التركيب يلغى وجود هذا التقابل الخارجى ، لانه يكشف لنا عن ائتلاف الشئ ونقيضه فى وحدة عليا تمثل تركيبا يتجاوز الثنائية التى يشى بها المظهر . فالجمع يتحقق داخل الفرق ويذوب فيه ، وكذلك فإن الوصل مكتسب من الهجر نفسه وقائم به . وهذا ما نراه فى البيت الثانى ، حيث تستوى المتغايرات وتتلاشى المظاهر المتقابلة فى تركيب صوفى يقدم الاختلاف والمغايرة من داخل الهوية الواحدة . ويتم التصريح بذلك على نحو تقريرى مباشر فى البيت الثالث .

من هنا نجد أن التعادل الزمانى والمكانى المتحقق بين شطرى كل من البيتين الاول والثانى ، يسهم فى انتاج هذه الدلالة ، إذ يوحى بامكانية انطباق أحد الشطرين على الآخر باعتباره صورة عنه ومعادلا له . وبهذا يشير الى فناء الكثرة فى الواحد ، ويترتب على ذلك أن الجوهر الالهى واحد ، على الرغم مما يبدو عنه من كثرة الخصائص ، ذلك أن هذه الخصائص المتكثرة ، ماهى الا الانتشار الخارجى لهذا الجوهر ، أى هى ظهورات المبدأ الواحد وتجلياته المختلفة فى مظاهرها ، والمتوحدة فى حقيقتها ، وهذا ما يصل اليه النص ، عندما يقرر حالة

الاتحاد وينفى القسمة الخارجية ، مؤكدا وحدة الجوهر لطرفى الثنائية ، وعند هذا الحد تستوى الهوية والسوية ، من حيث هما اشارتان الى أمر واحد . ويتأكد ذلك فى النص بقوله : ((لستم سواى حقيقة)) ، فالذات أو ((الإنية)) تعلو على وجودها الظاهرى ، وصولا الى الاتحاد بالمحبوب ، وهذه الجملة الانشائية ، التى تثبت دعواها بأسلوب القصر ، تأتى مشفوعة بجملة خبرية تؤكد مضمونها ، وتكون بمثابة نشر وتفصيل لها ، وذلك فى قوله : ((فاسمى لكم اسم وفعلى لكم فعل)) .

فالتجربة الصوفية تقول بإمكانية الاتصال بالحقيقة ، غير أن ذلك لايتسنى لها إلا بانكار العقل ، باعتباره حجابا يحول بين القلب ونور الحقيقة ، فكان أن ارتبط ذوقها ، عندهم ، بتعطيل فاعلية العقل وإطلاق فاعلية القلب (١) .وهذا ما يثبته النص فى قوله : ((فظن سواكم حين خامره العقل)) ، فاللبس انما يحصل بسبب تدخل العقل، الذى يستند فى أحكامه الى معايير الواقع وموضوعاته ، ولا يتفق ذلك، بحال مع التجربة الصوفية ، لانها تجربة تفوق الواقع وتتجاوز حركته ، وتحاول أن تكتنه ما لا يستطيع العقل أن يناله أو يتدخل فيه لأنه من غير مجاله ، وفوق جبلته(٢).

من هذا المنطلق يتأتى لنا أن نميز بين مستويين فى النص :

المستوى الاول : يقوم على وجود مسافة بين كائنات النص اللغوية ، وهى المسافة التى يتبدى من خلالها ، البعد غير المعبور بين الانسانى والالهى وهذا المستوى هو من طور عقلى لان ما يظهره ناتج عن تدخل العقل أو مخامرته بتعبير القصيدة .

---

(١) ــ الثابت والمتحول ، الكتاب الثانى ((تأصيل الاصول)) ص ٩٥ .

(٢) ــ مثال ذلك مايروى عن أبى الحسين النورى ، إذ قيل له : بم عرفت الله تعالى ؟ فقال : بالله . قيل له : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز لايدل إلا على عاجز مثله فالله تعالى ، لما خلق العقل ، قال له : من أنا ؟ فسكت ، فكحله بنور الوحدانية فقال : أنت الله . فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله . انظر اللمع ص ٤٠ .

المستوى الثانى : تنحسر فيه المسافة ، وتندمج القوتان المتمايزتان ، فيتحد العاشق بمعشوقه حتى لايكون بينهما فرق ، وهنا يمحى التغاير بين البعد والقرب ، وتزول الشقة بين الجور والعدل ، وتتهاوى الحدود بين السخط والرضا ، وترتد الصفات جميعا إلى الموصوف ، فلا تنفصل عنه ، ويتعرف الكون بأنه ليس الا فيض تلك الحقيقة ، وهذا المستوى يفوق العقل ويتجاوزه ، فهو وقف على علم القوم ، الذى يتحصل لهم عن طريق القلب ، وذلك ما يؤكده العفيف التلمسانى فى قوله (١) :

فإن عقال العقل يدعو الى السوى ووصل السوى فصل ووجد اته فقد

إلىالذكر فاجنح واترك الذكر فىالسوى إذاكنت ممن قصده العلم الفرد

ولاتك غيرانا إذا ذكر اسمها فذاكرها حاد الى حسنها يشدو

قريبة وصل للمحب وانما إذا وصلت لم يبق قرب ولا بعد

فى تفحص هذا النص ، يظهر التشكيل الثنائى القائم على التضاد ، الذى وقفنا عليه فى نصوص سابقه ، فهو يتكئ ، على تقسيم ذى هدف تعليمى واضح ، يذلل للسالك سبيل الوصول ، ويكون ذلك من خلال المقارنة بين العقل والذوق ، فالعقل هو قيد يشد صاحبه الى مظاهر الكون وأعيانه ، ويسمه بالمحدودية فيدفعه الى شهود التناهى وإثبات الكثرة وتأكيد الاختلاف ، أما الذوق الذى يعتمده الصوفية فى تحصيل علومهم ، فهو انفتاح على باطن المتناهيات ، ينتفى معه تعدد الوجود حقيقة ، ويقود الى إثبات الوحدة فى صميم التباين . وعند هذه الدرجة ، يتحقق المرء بالوجود الحق ، فيخرج من قيود نفسه ، القائمة بمقتضى العقل ويصل الى الحضور المطلق فى فناء السرمدية ، حيث ما ثم إلا الله . فالنظر بعين العقل يثبت التفرقة ، ومعه يشهد العبد لنفسه وللعالم وجودا مغايرا لوجود الله . وهذا مالايكون مع الذوق، الذى هو نظر بعين الجمع ، يتخطى شهود السوى باعتباره آخر مباينا ،

---

(١) ــ الديوان ((مخطوط)) ورقة ١٩ ظهر .

ولايرى فى الوجود المقيد الا الحضرة الازلية ، وذلك لان الذوق قائم علــى تعطيـل العقل وتغييبه . وهنا ينعتق الصوفى من رسوم الزمانية فيتجاوز الحركة ويعلو علــى الصيرورة . فالنص ، إذا ، يوجه الى نشدان المعرفة الذوقية ، ويدفع الى تحصيلها، ولذلك يظهر اكتمالها بالقياس الى قصور العقل ونقصانه .

وهذه الدعوه للارتفاع فوق مظاهر الوجود المتكثرة بغية النفاذ الى الحقيقة الكلية الكامنه وراءها نقع عليها فى قول الششترى (١) :

ارفــض الخلـــق وارقَ   وارتـــق عــن ظـــلالـــك (٢)
واسبـــق الكـــون سبقـــا   ثـــم غـــب عـــن فعـــالـــــك
وافـــن فـــى الحب عشقا   فـــــالمـــــراد فـــى زوالـــــك

إن علو الصوفى على العالم يشى برفضه له ، وبرفضــه لنفسـه مـن حيـث هو موجود ضمن شروطه غير أن رفضه للعالم هنا ، لايقوده للانفكاك عنه ، وإنمـا يدفعه الى الارتباط به على نحو أخـر ، فهـو يسـتوحش بـه و يتخلـى عنـه باعتبـاره داثرا لاحقيقة له فى ذاته ، ويرتبط به مـن جهـة قيامـه باللـه ، اذ ليـس هنـاك سـوى الوجود الحق الجامع، وبهذا الفهم يغدو المقيد والمطلق تعبيرين عـن حقيقـة واحـدة . فالفنـاء لايكـون الا لبقـاء هـو غايـة الفنـاء ، وهـو النتيجـة التـى تـلزم عنـه ويتوقـف حصولها عليه . وهذا ما تحض عليه ، باسلوب تعليمى مباشـر ، ابيـات الششـترى ، التى لاتعدو أن تكون تفصيلا لصيغة طلبية واحدة .

---

(١) ــ هو على بن عبد الله ، أبو الحسن ، والششترى نسبة الى قرية ششتر ، اجتمع بابن إسرائيل سنة ٦٥٠ هـ ، وخدم ابن سبعين وتلمذ له ، ومع كون ابن سبعين دونه فى السن ، فقد اشتهر باتباعه وعـول على ما لديه ، حتى صار يعبر عن نفسه بعبد ابن سبعين .

انظر ترجمته فى : نفح الطيب ٢ / ١٨٥ .

(٢) ــ الديوان ((مخطوط)) ورقة ٣١ ظهر .

وبمثل ذلك يطالعنا التلمساني في قوله (١) :

عجبت لصحبي والغرام يهزهـــم ... يقولون حدثنا فأنت أمينهـا

ألا فاسمحوا إن شئتموها بأنفس ... طويل الى تلك الديار حنينها

ولا تقربوا حتى تروا نطقها لكـم ... يلوح لكم منكم وفيكم حنينهـا

وإذا كان شعر الوعظ والتعليم ، الذي سبق تناوله تحت مفهوم الانفصال ، يفترض علاقة غير متكافئة بين طرفين : أحدهما له أن يحدد ويملي ، والآخـر عليـه أن يرضخ ويمتثل ، فإن هذه العلاقة تتلاشـى هنـا وتنعدم باعتبـار ((اللاتغـاير)) ، وإن كانت تبقى محمولة على سطح الخطاب ، فوجودها وجود اعتباري أو مجازي ، يكون ، فقـط مـع القـول بالتفرقـة واثبـات القسـمة و المغـايرة. ولا يكـون ذلـك علـى الحقيقة أو مع الجمع ، حيـث لاوجـود للكـثرة ، ويعنـى ذلـك أن المرسـل لـيس غير المرسل اليه ، أو أن ليس هناك مرسل ولا مرسـل اليـه ولا رسـالة ، إذ لـيس سـوى الحق وحده .

من زاوية النظـر هـذه ، لايـرى الصـوفـي فـي جمـال الخلـق ، الا تعظيمـا للخالق ، ولا يرى في الكثرة الا تذكيرا بالواحد وإحالة اليه . يقول ابن سوار(٢) :

أصخى الوجود لمن أحب مظاهرا ... فمتـى أراه غائبـــا أو حاضرا

هيهـــات قـــد مــلأ الحقــائق نوره ... فيها اختفى وبها تجلى ظاهرا

ســـافر اليـــه بـــه فهذا حسنـــه ... يدعوك في كل المظاهر سافرا

إن القول بصعود الانساني الى الالهي ، قـاد الـى خلـع مسـحة الهيـة علـى مظاهر الكون ، ورأى في هذه المظاهر صـورة لجمـال اللـه ، فزعـم أن لهـا وجـودا اتصاليا به . وعلى هذا ، فان الانشداد الى الجمـال المخلـوق والشـغف بـه، لـم يكـن

---

(١) ــ الديوان ورقة ٨٠ ظهر .

(٢) ــ الديوان ورقة ٢٧ وجه .

الا شغفا بجمال الخالق المتعين ، فى هذا المظهر أو ذاك . وهنا نتبين أن ((السفر)) ، الذى يريده النص ويدعو اليه ، انما هو سفر يتجاوز دلالتـه العاديـه وينزاح عنهـا ، فالحدث هنا لايستطين دلالة مكانية ، ولايتوخى القول بأن هنال مسافة يجـب طيهـا ، ذلك أنه سفر روحى ، يشير الى المراتب التى يجـب علـى الصـوفى أن يطويهـا فـى رحلته الى الله ، هذه الرحلة التى تقوم على معاناة من نسيج عاطفى خاص .

ولما كانت مظاهر الكون ، فـى كثرتهـا الوجوديـة ، تنطـوى علـى مغـزى الهى ، وتظهر فى حلة من الجمال الالهـى ، تعيـن أن السـفر ، مـن خلالهـا ، يكـون بهدف ذوقها وقطع عقباتها والتعمق فيها ، وبهذا لايكون السفر بها الا سـفرا اليهـا ، ومعنى ذلك أن السفر الصوفى الى الله لايكون الا بالله .

وهـذا الموقـف الصـوفـى يـرى أن الطبيعـة ، فـى تكـثر مظاهرهـا وتقــابل أعيانها وصيرورتها لـم تعـد الا انكشـافا للالوهيـة (١) ، فهـى ، فـى نظـر الصوفـى لاتعدو كونها محلا لسفور الصفات الالهية وشخوصها . فحركة العلو التى تنتهى الى القول بالمشاركة والاتحـاد ، ترتقـى بـالمحدود الـى مصـاف المطلـق وتؤكـد الوحـدة الجوهرية لاقسام الكون وتعيناته ، من حيـث هـى موجـودة باللـه معدومـة بأنفسـها ، وهى رؤية تضـئ الاختـلاف داخـل الهويـة ، وتعمـل علـى بلـورة التضـاد فـى عيـن الوحده ، وتضايف بين هذين الحدين ، حتى لايكون ثمه معنى لوجود أحدهما بمعزل عن الآخر ، ففى حركة العلو تفــارق ذات الصوفـى وجودهـا فتتحـول الـى جوهـر ، وتسمو الى المستوى الالهى ، وهنـا تتحقـق الوحـدة بيـن الكلـى والجزئـى ، ويقـترن المفارق بالمحايث فى وحدة تستوعب الاختـلاف ، فـالذات تصبـح هـى المطلـق مـن حيث العلو المبنى على سلب التناهى ، وفـى اللحظـة ذاتهـا ، فـإن المطلـق يظهـر بصفة التناهى من حيث تعينه فى ذات .

---

(١) ــ الرمز الشعرى ص ٢٩٣ .

وبهذا لايكون التعين الا سلبا ، ولا يكون الشئ الا عين الآخر ، على الرغم من انكشافه باعتبار المغايرة . يقول ابن سوار (١) :

سقمى فى صحـــة وصلاحى   فى غرامى بأن يدوم فسادى

وبعادى قرب وهجـرى وصل   وحجابى كشف وغيى رشادى

لاتشكـــك برؤية الغيـر ذهنى   قد تســاوى تغايـــر الاضداد

لو يكاشف ببعض حال جماد   لتبـــدت لطـــافة فـــى الجماد

فى ضوء هذا الفهم تنمو النزعة الصوفية وتصل الى ذروتها ، حيث يتهيأ للصوفى أن يلتحم بمركز دائرة الوجود أو بينبوعه الذى تذوب فيه المتخالفات وتنحل. وهذه التجربة ، بما تنطوى عليه من أذواق وأحوال عالية ، يتعذر نقلها أو تناولها بلغة العبارة ، وهنا لايجد الصوفى بدا من الاهابة بلغة خاصة تقوم على الرمز والاشارة ، وتتعرف هذه اللغة الخاصة بكونها ((باطن اللغة الموازى لباطن الالوهة)) (٢).

ومن هنا نجد أن حركة التجربة الصوفية ، كما تجسدها هذه النصوص ، تتنامى بمقتضى ديالكتيك ذاتى أو وجدانى ، يجعلها تجمع بين النقائض وتؤلف بين الاقسام ، وهذا ما تطالعنا به لغة الابيات السابقة ، التى تجعل من الحجاب كشفا ، ويغدو بها الغى عين الرشاد .

ولا يتسنى لهؤلاء المتصوفة الوصول الى هذا الموقف العالى الا بفعل الحب ، الذى يقضى على الاختلاف أو يستوعبه فى وحدة أعلى ، فالحب ، كما

(١) ــ الديوان ورقة ١٤ ظهر .

(٢) ــ الثابت والمتحول ، الكتاب الثانى ((تأصيل الأصول)) ص ٩٦ .

يرى نيكلسون ، غايته الاتحاد ، لانه يتجاوز الاثنينيـة التـى يقتضيهـا الفكـر النظـرى (١) . وربما كانت معجزته ، بحسب ما يبديه هيغل ، ((أنه يسـتطيع أن يحيـل ذلـك الآخر الذى يبدو أمامنا بمثابة عائق ، الى نقطة ارتكاز)) (٢) .

مع ذلك ، نرى أنه من الواجب تخصيص الكلام فى هذا الموضع ، ليكون مقصورا على ضرب محدد من الحب ، فقد بينت الدراسة ، فيمـا سـبق ، أن الشـعر الصوفى ، الذى يشمله مفهوم الانفصال ، يثبت الانقسام فى بينـة نصوصـه ، ويؤكـد البعد ، الذى لايمكن تجاوزه ، بين الله والانسان ، ذلك ان الوعى فيـه ، لـم يكـن الا وعيا بالتعارض الحاد . فهو ، على الرغـم مـن تعويلـه علـى مبـدأ الحـب ، لـم يـزد وضعيه التعارض المقررة ، الا رسوخا وتمكنا ، لان مفهوم الحب ، الذى توسل بـه ، ما كان ليسهم فى تقريب المسافة الى الله ، بل إنه أبقى على الانسان فى حال مـن الخضوع والعزلة ، وأوجب عليه أن يرى فى ذاته وجـودا معطـلا ، ليرى فـى اللـه وجودا مطلق القدرة . وذلك ما لا يتفق بحال ، مع مفهوم الحب فى نصوص الشـعر الصوفى ، التى يشملها مفهوم التوحد .

فالحب هنا ، هو الرابطة التى تقرب بين الالهى والانسانى ، فتعمل على اطراح الثنائية و الغاء التمزق وصولا الى تحقيق الوحدة بينهما . و لذلك ، فإن الصوفية العرفانية أسست على الحب ، رؤيتها للكون ، من حيث هو فى وضع توالج والتحام يقوم على عشق شامل . وهذا ما يثبته ابن سوار فى قوله (٣) :

عشق القضيب قوامه لما انثنى	**والظبى يعشق ناظريه إذا رنـــا**
نشوان بيدى خده وعــــذاره	**وردا وآسا باللواحــــظ يجتنــى**

---

(١) ــ انظر فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٩٢ .

(٢) ــ هيغل أوالمثالية المطلقة ص ٥٢ .

(٣) ــ الديوان ورقة ٦٠ ظهر .

والليل يسرق لونه من شعره	**وجبينه يهدى الى الصبح السنا**
ياواحد الحسن الذى بجماله	**قد صار فى كل القلوب ممكنا**
لوقلت من قد هام فى صبابة	**يابدر قال الكون أجمعه : أنا**

إن التوتر الذى يعرو الاشياء ويجعلها تتقد عشقا وهياما ، يعود الى مايراه الصوفى من سريان الجمال المطلق فيها . على أن ذلك لاينفى صفة الاطلاق ولا يحد منها . وهذا الجمال الالهى ، الذى يكسو المظاهر المقيدة ، يهيئ لها أن تقترب من الكلى ، ويورثها شبها به ، نظرا لما تنطوى عليه من أوصافه . وهى ، مع هذا الاعتبار ، لاتكونه على الرغم من كونه ظاهرا فيها. فالمشابهة تغدو ، بهذا المعنى ، مولدا للاختلاف ، ولذلك نجد أن المقيد ينزع للارتقاء صوب حقيقته المطلقه ، العالية على كل قيد . وتبدو هذه الحقيقة بمثابة مركز تنجذب اليه أعيان الكون ، من داخل كونها ممتلئة به .

والحب هو علة هذا التبادل والاشتراك ، وبه يتم طى المسافة بين الواقع والمثل الاعلى بحيث تمحى الفروق أو تكاد . ويعنى ذلك أن صفة المفارقة تجتمع الى جانب المحايثة فى حقيقة واحدة ، لاتكثر فيها . فهى تتسم بالعلو من جهة الاطلاق ، وبالبطون من جهة التقيد .

وبناء على ذلك ، فإن علو الصوفى الى المطلق، لايعدوأن يكون علوا الى جوهره ولحاقا بماهيته فهو،بمقتضى هذه الحركة المؤسسة على الحب، يتسنى له أن يلتحم بجوهره الذى انفصل عنه ، ويتحقق له الامتلاء بهذا الجوهر،وإن يك مايزال يطالعنا ، عبر الرمز، بصفته آخر فائقا و مختلفا ، كما فى قوله (١):

أأخت الشمس فى نور وبعد	**وأم الريم قد أذهلت عقلى**

---

(١) — ديوان ابن سوار ورقة ٤٢ ظهر .

تزايد فرط عشقـــى فيك حتى	نسيت بذكـــره نصحـــى وعذلـــى
وأعلم أننى هـو فى اعتقادى	وأطلـــب قربـــه مـــن فرط جهلى

فالذات الالهية تتجسد رمزيا فى شئ آخر ، وهذا الإخر هنا ، هو الشمس أو الغزالة وهو تجسيد ينطوى على تضاد جوهرى ، تتوتر فيه المسـافة بين الغـائب والحاضر ، أو بين الزمنى ونقيضه (١) .

وقد يحدث أن تتضغط الابعاد وتتكثف ، اذ يتم تعيين المحبوب فـى معـادل رمزى هو الخمرة ، فإذا كانت الخمرة تورث شـاربها السكر ، فـان ذوق التصـوفى للحقيقـة يورثـه سـكرا معنويـا ويمـده بنشـوه روحيـه عارمـة ، تجعلـه يتجـاوز ذاتـه المتناهية ليحققها على نحو أعلى عـبر اتصالـه بـالمطلق . وهنـا يبدو الرمـز نسيجا جامعـا يمنـح المشـابهة ، وينفتـح علـى الاختـلاف. ومثـال ذلـك مـا نجـده فـى النـص التالى(٢) :

روح فـــؤادى بذكر النازح الدانـــى	فذكره لم يزل روحى وريحانى
واصرف همومى بصرف من مدامته	فدنهـــا من جنـــان العز أدنانـــى
واحطط رحالى بباب الديـــر ملتمسا	راحا فأقنوم ذاك الدير يرعانـــى
ولى بهيكله محجوبـة ظهـــرت	من بعدماحجبت عنى بجثمانـــى
منيعة الوصل الا عن فتـى منعت	معناه فى الحب أن يصبوإلى ثانى
نادمتهـــا فمحتنـى عنـــد رؤيتها	وكان محوي بها أصلا لوجدانى
ولوشرحت الذى منها خصصت به	يوما لاصبح من فى الكون يهوانى
أشتاقهـــا وهى فى سرى مخيمـــة	ونورهـــا ظاهـــر ما بيـــن أجفانى
وكيف يصبح عنها الطرف محتجبا	وحسنها فى جميع الخلق يلقانى

---

(١) ــ انظر ((فى الشعرية)) ص ١٠٤ .

(٢) ــ ديوان ابن سوار ورقة ٦٢ ظهر .

إن غيبــت ذاتهــا عنــى فلى بصر　　　يــرى محاسنهــا فــى كــل إنســان
ما فى محبتهــا ضــد أضيــق بــــه　　　هــى المــدام وكــل الخلق ندماني

إن تعقب الظهورات السياقية للرمز ، يكشــف هنــا تعدديتــه الإشــارية التــى هى سمة محيطية للنص ناتجة عن تفاوت انتشار أشعة المركز فـى أطرافـه . وهـذا التفاوت مرتبط بمدارج الــترقى الصوفـى ، أى بتفـاوت درجـات المقـدرة علـى تقبـل السر بين مرتبة وأخرى . فالخمرة تتكشف فى النص ، باعتبارها المعرفة أو المحبــة أو الحقيقة الجامعة ، وتتقدم على أنها أوصـاف المعنــى حينـا، وتتبـدى بوصفهـا ذاتـه حينا آخر ، فهى المنسوب والمنسوب اليه ، والمصدر وما يصدر عنه ، ويكون ذلـك من جهة الشهادة والتنزل مرة ، ومـن جهـة الغيـب والإطـلاق مـرة أخـرى ، ويبقـى تحصيلها بهذا البعد أو بغيره مقرونا بالدرجة ، التـى منهـا يكـون الـذوق والشـهود . على هذا النحو ، يمكن التمييز ، فى الابيات السابقة ، بين مستويين لحضـور الرمـز الخمرى وأدواته، وفق الآتى :

١ - المستوى الاول : تشير فيه الخمرة الى المعـانى الالهيـة والحقـائق الربانيـة ، التى يبتغى الصوفى ذوقها والاتصـال بهـا ، ويغـدو ((الـدن)) محـلا لتعينهـا ، فهـو المجلى الذى حضرت فيه ، وقد يكون ذلك اشارة الى رتبـة الانسـان الكـامل ، الـذى هو محل تعين الحق ومبدأ ظهوره . ويبقى الرمز الخمرى قائما بهذا المستوى ، مـن لحظـة الوقـوف ببـاب ديـر الأزل ، أى ببـاب الوجـود المطلـق ، ويسـتمر كذلـك مـع التماس المعرفة الذوقية والاقبال عليها ، حتى يرتقــى الصوفـى ويتخطـى البـاب الـى الحضرة المطلقة ، بعد أن يبلغ مرحلة الصفاء ، التى يتخلص فيها مـن دنـس الآثـار ويغنى بها عن شهود الأغيار . وعند هذه الدرجة تتكشف له الحقيقة فتمحيه عن كـل ما يتصل بذات نفسه ، وهنا يتجاوز الرمز حدوده المبينة فى هذا المســتوى ، وينفتـح على بعد آخر يستقر به ويكتمل .

٢ - **المستوى الثاني** : وفيه تتكشف الخمرة بوصفها الحقيقة الكلية الجامعة ، التى اصبح مخصوصا بها ، بعد ما تجاوزه اليها عبر معراجه . وهنا يغدو الصوفى ناظرا بعين الجمع فلا يرى فى الكون الا سريان النور الالهى ، وبهذا لايعود ثمة مجال لما هو ضد أو غير ، بل إن الكون ، بما ينطوى عليه من كثرة وتفرقه ، لايثبت الا باعتباره مظهرا لهذه الحقيقة ومحلا لسفور أنوارها ، ويعنى ذلك أنه ما ثم الا الخمرة ، أى ماثم الا الواحد ، الا الكل . تلك هى النتيجة التى يحققها هذا المستوى ، من حيث أن شهود الخمرة فيه ، يكون بذاتها فقط ، من غيرما إضافة ودونما أدوات .

وهكذا نجد أن الشعر الصوفى المبنى على العلو والتجاوز ، يثرى المركز الالهى ، ولكنه لايلبث ، بعد ذلك ، أن يرتفع بالجانب الانسانى الى هذا المركز ليتماهى معه ويتحقق بصفة الاكتمال .

وهنا تنتفى العلاقة القائمة على التضحية بأحد الطرفين لصالح الاخر ، فبدلا من افقار الانسانى وابطاله لصالح الالهى وإطلاقه ، يتم السمو بالطرف الانسانى ، من خلال ارتقاء الصوفى الى الجوهر العالى والتحامه به . وربما كان من الممكن ان نقول : إن إثراء الصوفى للمركز الالهى ، لايعدو أن يكون هنا ، إثراء لذاته وإعلاء لكينونته وتعزيزا لمعنى وجوده .

• • • • • • • •

ثانيا : الامتصاص وآلية الاسترجاع :

فى هذا القسم تقوم الصلة بين الالهى والإنسانى على قوة جذب تتخذ لتجاها نازلا من أعلى ، خلافا لما وجدناه فى الحركة السابقة ، فبدلا من انجذاب الصوفي إلى الله و صعوده إليه، عبر هدمه لذاته المتناهية و انفكاكه عنها ، يتم هنا جذب المطلق والنزول به الى مستوى المتناهى لتحقيق الوحدة الأصلية بين الطرفين.

فى ضوء ذلك ، يتضح أن ما ترمى اليه هذه المحاولة ، لايعدو أن يكون عملا لاستعادة حقيقة سابقة ، عاينها الشعور قبل أن ينقسم على نفسه ،واتجه، من بعد ، الى استرجاعها وتأكيدها بوصفها حقيقته الذاتية ، لابوصفها مباينة وله وعالية عليه ، ويتبين أن توجه الصوفى لرفع صفة المفارقة التامة عن القوة الالهية ، من خلال احضارها فى الحيز الانسانى ، لايتخطى كونه استرجاعها لما سبق أن مر بخبرته. ومعنى ذلك أن الجوهر الذى عزله الانسان عن نفسه،وحوله الى كائن خاص ومختلف،لايلبث هنا أن يعاود الاتصال به عن طريق حركة جذب معاكسة،تعيد هذا الجوهر الى مصدره الانسانى .

وبهذا نجد -وكما تبين من قبل فى حركة العلو- أن الماهية المجرده لله تتحول الى وجود متحقق فى ذات ، وفى الوقت عينه ، فإن ذات الصوفى تتحد بجوهرها الالهى ، فتكف عن كونها وجودا متناهيا معلولا لقوة خارجة عنه ، بل انها تحقق سموها ، وهى منغرسة فى صميم العالم ، دون أن تكون نهبا لاحداثه وفريسة لصيرورته . يقول التلمسانى (١) :

شهدت نفسك فينا وهى واحدة ... كثيرة ذات أوصاف وأسماء
ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا ... عينا بها اتحد المرئى بالرائى
فأول أنت من قبل الظهور لنا ... وآخر عند عود النازح النائى

---

(١) ـ الديوان ورقة ٢ وجه .

وباطن فى شهود العين واحدة فظاهــر لامتيــازات وابــداء
أنت الملقن سرى ماأفوه به وأنت نطقى والمصغى لنجوائى

هذه الحقيقة ، يعـبر عنهـا النـص بشـهود الكـثرة فـى الوحـدة مـن ناحيـة ، وبشهود الوحدة فى الكثرة مـن ناحيـة أخـرى . فـالمبدأ الاول تصـدر عنـه المظـاهر المتعددة وتقوم به ، دون أن يعنى ذلـك تعـددا فـى حقيقـة وجـوده ، فهـو يجمـع بيـن الوحدة الذاتية والكـثرة الصفاتيـة والاسمائية ، الأولـى تكـون مـن حيـث الاطـلاق ، والثانية تكون من حيث التقيد . وبمثل ذلك فإن الكثرة مشــهودة فـى ذاتهـا فقـط ، أى من حيث المظهر ، أما من جهة علتها ، أى من حيث الجوهر ، فهى واحدة ، لاتعـدد فيها ولا انقسام . ففى الاعتبار الاول ((الظهور)) ، تبدو كل صفة لذاتها بأنها غير الاخرى ، أما فى الاعتبار الثـانى ((البطـون)) ، فـإن كـل صفـة تشـهد بأنهـا عيـن الأخرى ، وبهذا يفنى التمايز ، وتنحل فى الواحد المظاهر المتعددة .

من زاوية النظر هذه ، نلاحظ أن النص يتقدم فى محورين ، هما : الالهى والانسـانى ((الصوفـى)) ، أوهمـا : الواحـد والكثـير . ففـى المحـور الاول يســود ضمير المفرد المخاطب الذى يؤذن بالكثرة من داخل كونه واحدا ، فهـو يشـهد ذاتـه فى المجالى المتنوعة دون أن يكون فى ذلك إخـلال بوحدتـه ، وفـى المحـور الثـانى يسود ضمير المتكلم بصيغة الجمع ، وهو قد أختبر حقيقته الواحدة ، التى تكمن وراء كثرته الوجودية . وبهذا نجد أن هنالك توازيا بين المحورين ، وهذا التوازى ينطـوى على علاقة مشابهة ، يبلورها النص داخل القسمة ، ويضيئها فى إطـار الاختـلاف . ومأتى هذه المشابهة أن كلا من المحوريـن يؤلـف بيـن الوحـدة والتعـدد بكيفيـة مـا ، وتلتقى عنده البداية بالنهاية ، وتتصالح الاضداد . فإذا كـان المحـور الالهـى ((آ)) يجمع بين التفرد ((ج)) والتعدد ((د)) ، وكان المحور الانسـانى ((ب)) يجمـع بين ((ج)) و ((د)) وذلك من جهتى المظهر والمخبر ، فقد أمكن أن نقـول : إن ((آ)) يسـاوى ((ب)) ويعادلـه ، وبهذا التعـادل يتطـابق المحـوران ، ويغــدو

الالهى والانسانى وجهين لحقيقة واحدة ، ويرتد ضمير الجمع الذى يظهر فى المحور الانسانى الى حقيقته المفردة ، ذلك أن هذا الجمع ، فى كثرة تعيناته ، ليس الا واحدا. وكل ذلك ينتهى اليه النص ويكثفة فى البيت الاخير حيث يتم اعتماد ضمير المتكلم بصيغة المفرد بدلا من صيغة الجمع السابقة ، وفى ذلك إشارة الى الجوهر الانسانى الواحد الذى يختفى وراء مظاهر الكثرة ، ويأتى أستخدام هذا الضمير الى جانب ضمير المفرد المخاطب ، الذى يشير الى الجانب الالهى ، ويظهر مشدودا اليه ومرتبطا معه بعلاقة ، يتعين معها انطباق أحدهما على الآخر ، وبموجبها يثبت أن الضمير ((أنت)) هو عين الضمير ((أنا)) دون أية فروق .

ففى البيت الاخير نلاحظ اعتماد أسلوب القصر فى قوله : ((أنت الملقن))، وذلك أن ((أل)) التعريف هنا ، تقصر جنس المعنى الذى تفيده بالخبر على المخبر عنه بدعوى الانفراد ، اى أن المخبر عنه ينفرد بهذه الصفة دون غيره، فهى لاتكون الا منه (١) وهذا التعبير يتكرر هنا غير مرة ،ومعه يظهر الضمير ((أنت)) منفردا بسمات ((التلقين والنطق والاصغاء)) المبينة فى السياق. ولكن هذه السمات التى يختص بها الضمير((أنت)) هى فى الحقيقة أفعال ذاتية للضمير ((أنا)) ، فليس لاى منها صفة الحدث الخارجى ، لانها تحصل داخل النفس ، دونما صلة بكل ماهو أجنبى عنها . فالتلقين لايكون من مصدر آخر خارج الذات ، ذلك أن الملقن قائم فى أعمق أعماقها ، ومتصل بمركزها السرى ، بل إنه هو مدد هذا المركز و مصدر طاقته ، وكذلك فإن فاعل الاصغاء لايخرج عن الضمير ((أنا)) ولا يتمايز عنه ، فهو لايشكل موضوعا بالنسبة اليه ولايتعين بكونه آخر .

---

(١) ـ لمزيد من الاطلاع على أسلوب القصر فى التعريف، انظر دلائل الاعجاز ص ١٣٨.

وإذا كان النطق يفترض مصغيا مستقلا عن فاعله ، بوصفه رسالة لغوية تهدف الى الاتصال بآخر، فانه فيهذا السياق لايتوخى ذلك،باعتبارأن حركة الرسالة تتم داخل النفس فالنجوى هى حديث النفس ، منها واليها ، وبهذا يتضح أن المصغى، الذى يمثل الجانب الالهى ((أنت)) ، حال فى ((أنا)) الصوفى ، وليس شيئا خارجا عن ذاته ومغايرا لها .

ولما كانت حركة المنطوق ((الرسالة)) قائمة داخل النفس ، تعين أن المرسل والمرسل اليه يتحققان فيها ، أى أن المرسل ليس غير المرسل اليه . فالضمير ((أنت) يحوز الخاصيات الذاتية للضمير ((أنا)) ، بل إن هذه الخاصيات تكون مقصورة عليه ، ويظهر مستقلا بها دون غيره ، ومن خلال ذلك يتبين أن ال ((أنت)) قد تم امتصاصه وتحويله الى داخل ال ((أنا)) وبهذا لايكون الرائى الا عين المرئى ، ولا يكون الشاهد الا ذات المشهود . هنا ينتفى التعارض بين الكلى والجزئى، وبين الثابت والمتغير، ويزول وهم المسافة بينهما فى حقيقة الجمع،على نحوما يستفادمن قول الششترى (١):

دجى غيهب التفريق قدزال واشمطا   وأقبل صبح الجمع من بعدما شطا
فسيان عندى القرب والبعد والنوى   وما هابنى قبض ولا أبتغى بسطا
وهمت بذات كان بينى وبينها   من الوهم بحر قد وجدت له شطا
أياله من بحر إذا رام قطعه   أخو الفرق يلقاه عليه قد اشتطا

فالبعد غير المعبور بين الله والانسان ، لاوجود له عند العارف الذى يشهد نفسه بأفعال الحق وأوصافه ، وقيامه لايكون إلا عند من يثبت الخلق وتدور عليه أحوال

(١) ــ الديوان ورقة ٧٩ ظهر .

البشرية (١) . وهذا ما يوضحه النص من خلال المقارنة بين الجمع والفرق ، وهي مقارنة تحيل الى الاول من حيث هو نور وهداية ، اعتمادا على إظهار الثانى ، من حيث هو متاهة وضلال .

وغنى عن القول أن الاثر الذى يتولد هنا لايعود الى التوسل بالاستعارة ، باعتبار ماتفيده من إثبات صفه أو إضاءة شبه ، أو باعتبار ما تذهب اليه من تشخيص المعانى اللطيفة وتقديمها على نحو حسى ، بل إن ذلك يتنامى عبر الصياغة ويتحصل بتآزر الدلالات وتفاعلها فى السياق . فالنشاط الجمالى هو خاصية نصية فى العمل الادبى ، ولهذا يجب أن يتم تذوقه فى ضوء التركيب ، الذى تتلاقى فيه الاشارات وتتقاطع ، لان هذا النشاط ، فى نموه وجفافه ، يرتبط بمؤثرات السياق وبدلالاته الحيوية (٢) .

ففى النص السابق نلاحظ ارتباط ((دجى غيهب التفريق)) و ((صبح الجمع)) بـ ((بحر الوهم)) ، وشاطئه ، ويتبين أن البحر والشاطئ قائمان فى ذات الانسان . فتجاوز البحر الى الشاطئ هو تجاوز للاوصاف البشرية ، أو هو تجاوز للذات بوجودها المتناهى ، ليكون قيامها فقط ، من جهة تحققها بالمطلق . والوصول إلى الشاطئ بمنح الاستقرار والطمأنينة وينتفى معه القلق والتوتر ، وذلك ما يمنحه ((صبح الجمع)) وينفتح عليه ، من حيث هو ضوء وانكشاف وتحقق ، تزول بشهوده الحيره وتتبدد مظاهر الاضطراب.

---

(١) ــ هذه الحقيقة الصوفية نجد تأكيدا لها فى قول ابن سبعين :

كم ذا تموه بالشعبين والعلم ... والامر أوضح من نار على علم

وكم تعبر عن سلع وكاظمة ... وعن زرود وجيران بذى سلم

ظللت تسأل عن نجد وأنت بها ... وعن تهامة ، هذا فعل متهم

فى الحى حى سوى ليلى فتسأله ... عنها ؟ سؤالك وهم جر للعدم ... نفح الطيب ٢ / ٢٠٣

(٢) ــ نظرية اللغة والجمال فى النقد العربى ص ٣٠٩ .

وبهذا المعنى يغدو الشاطئ إشارة الى ((صبح الجمع)) وتحققا مكانيا له.
ونلاحظ من حهة ثانية ، إقتران ((دجى غيهب التفريق)) بـ ((بحر الوهم)) ، بحيث يغدو وجود هذا البحر مظهرا له وعلامة عليه . فالتفريق هو إثبات للخلق في مقابل الحق ، والقول به يثبت القسمة ويؤكد المغايرة والتعارض ، وكل ما يورث التمزق ويؤجج الحيرة ويثير التنازع والاضطراب ، وهذه المعاني الناجمة عن شهود التفرقة ، تتكشف في صورة البحر وتتقاطع معه ، وتجد فيه مدى واسعا لاشعاعها وانتشارها ، فالبحر نقيض للاستقرار ، نظرا لكونه حركة دائمه ومتجددة ، وهو الى جانب ذلك ، عمق وسعة ومسافة وامتداد ، وهذا ما يجعله عصيا على الطي ومغلفا بالغموض والاستغلاق ، ومن خلال ذلك نجده يلتقي مع التفريق ، من حيث هو جهل وظلام ، ومن حيث هو حيرة وضلالة ، وانفصال عن الحق بمسافة شاسعة ، تورث التيه وتغذي الخلط والشطط والضياع . وهنا يأتي التعبير بصيغة الفعل المضارع ((يلقاه)) لينفخ الحياة في هذه الدلالات ، ويتيح لها ان تنمو ، من خلال امتداده ببحر الوهم وعمله على اطلاق أبعاده وجعلها تتجدد حينا بعد حين ، بحيث لايجد المحبوب سبيلا يمكنه من العبور ، فيبقى نهبا لاوهامه وشكوكه دونما أمل بالوصول الى الشاطئ ، او المستقر ، ودونما أمل بانقشاع حجب ظلمته وتهتكها .

ومن هذه الدلالات التي تشع في أنحاء النص وتتبادل التأثير من خلال تفاعلها في جسده ، تتولد الشحنة ويتعمق الأثر .

أخيرا ، ومن بعد ما تبين ، نجد أن النص ينوه بشهود الجمع ويوجه اليه ، باعتباره إثباتا للحق وحده ، في مقابل إعراضه عن التفرقة ، التي هي إثبات للخلق، لان القول بها يقتضي اثبات المغايرة ، وتعزيز انفصال الانسان عن الله ، والاقرار بوجوده على الطرف النقيض لوجود الله ، وذلك ما يتجاوزه الموقف الصوفي هنا ، وصولا الى تحقيق الالهي في حلة الانساني. ومعلوم أن هذا الموقف لايتفق بحال ،

مع مقتضيات الشريعة ، ولا يتفق أيضا ، مع الاتجاه الصوفى القائم على أساسها والمتصالح مع حدودها(١).

ومما لاشك فيه ، أن هذا الخروج على تعبيرات الدين الرسمى ، فرض على الصوفى أن يخلق وسيلته الدفاعية ، بعد أن تحطمت عنده آلية الدفاع المتمثلة بتعاليم الدين و قيوده ، و ذلك كى يتجنب وجوده على نحو عار فى مواجهة مصيره . و هذا ما حققه فى صيغة الانسان الالهى ، التى كانت تعويضاعن أسوار الحماية المفقودة (٢) يقول التلمسانى (٣) :

كم ذا تموه بالغرام وتستر ... صرح ودعهم يعذلوا أو يعذروا
قل عبد مية لايزال ، وبابها ... لى كعبة خدي عليه أعفر
أنا ذلك الصب الذى بجمالها ... أبدا أهيم وعنه لا أتغير

---

(١) – لازاله التعارض بين الشريعة والتصوف الفلسفى - يجب القول بالجمع والفرق معا . فالقشيرى يذكر أن من لا تفرقه له لاعبودية له ، ومن لاجمع له لامعرفة له .

انظر الرسالة ص ٦٥ .

ويوضح السراج الطوسى ذلك ، فينص على أن الجمع أصل والتفرقة فرع ، فالأصول لاتعرف إلا بالفروع ، والفروع لاتثبت الا بالأصول . وبناء على ذلك ، فإن كل جمع بلا تفرقة هو زندقة ، وكل تفرقه بلا جمع هى تعطيل . ويعنى ذلك ، بتعبير آخر أن إثبات التفرقة بلا جمع هوجحود للبارى ، وأن إثبات الجمع بلا تفرقة هو إنكار لقدرة القادر .

انظر اللمع ص ٢١٢ ، ص ٣٤٠

(٢) – لمزيد من التعمق فى مناقشة هذه الفكرة ، راجع (الدين فى ضوء علم النفس) ص٦٠ وما بعدها .

(٣) – الديوان ورقة ٣٣ وجه .

فهو يرمز بـ ((مية)) للوجود المطلق ، الذى يخضع له ويتعبد . وهذا المستوى من القول يتقدم فى إطار القسمة والتعارض ، وهو المستوى الظاهر الصادر عن ذات الصوفى ، فى قسمها السطحى المتصل بالعالم الخارجى والمتأثر بوقائعه وتحريماته، وهو أيضا ما تحاول الحركة الصوفية المتوثبه أن تخترقه لتفضى بما تعانيه الذات ، فى أعماقها الغائرة ، ولتتوصل ، عبر خرق هذا الستار الى إطلاق مخزونها وتحرير طاقتها . وهنا يتهتك حجاب القسمة ويتعين أن العبد ليس غير المعبود . ذلك أننا نجد رموز التغاير ، التى طالعنا بها النص السابق ، قد امحت واختفت فى الخارج ، بفعل امتصاصها وإحلالها داخل الذات . فالكعبة التى هى باب المحبوب وخاصيته ، لم تعد شيئا آخر خارج كيان الصوفى ، وبهذا فإن وقوفه بها وتضرعه لها ليس إلا خشوعا فى محراب نفسه . وبمثل ذلك فإن ((مية)) لم يعد لها وجود غير وجوده ، فعبوديته لها ، ليست سوى عبودية لكونه الخاص ، من حيث هو جماع الناسوت واللاهوت ، أى ((الانسان الاله)) . ويتسير لنا هذا الفهم بوقوفنا على قوله (١) :

تعجب الناس من سكرى ولو شربوا ... بكأس شربى مالاموا الذى سكرا
فى خمرة العشق معنى ليس يدركه ... إلا فتى مزق الأطمار واشتهـــرا
فاشرب بكأس صفاء قد شربت بها ... وانظر ترى علم العرفان قد ظهرا
طف حول كعبة قلبى إن عزمت على ... وصل الحبيب ودع من حج واعتمرا

فعلى الصوفى أن يمزق حجاب نفسه لكى يعاينها بحقيقتها الالهية . واذا كان هذا النزوع بما يمثله من طاقة ، ناتجا عن القسم السفلى من النفس ، وهو ما يعبر عنه بـ ((الهذا)) ، فإن هذا النزوع يتجه الى تحرير طاقته ، عندما يقوى ويشتد ، فيمد تأثيراته الى القسم السطحى من الجهاز النفسى ، وهو ما يعبر عنه بـ ((الأنا)) . وتحت وطأة هذا النزوع يعمل ((الأنا)) على تحويل ارادة ((الهذا)) الى فعل ،

---

(١) ــ ديوان التلمسانى ورقة ٣٧ ظهر .

وكانما هى إرادته الخالصة (١) . وبنتيجة ذلك يظهر الصوفى ذاته حائزا على قسمات موضوعه ، ويراها مجسدة فيه ، فينتهى الامر بحذف الموضوع واستبقائه فقط ، من حيث هو داخل الذات أو باعتباره هو هى . وتلك هى الآليه التى كشفنا عنها ، عندما بينا كيف يتم امتصاص رموز المحبوب ونسبتها الى الذات . ففى النص السابق تتحول الشعائر الدينية الى رموز ذوقية تنبثق فى ذات الصوفى ، بقطع النظر عن أى تحقيق خارجى لها . ((وهكذا لايكون للانسان من غاية فى الله وعن طريق الله إلا ذاته)) (٢) . فالصوفى يبنى فكرته عن نفسه باعتباره لاهوتا ، ثم يخضع لهذه الفكرة ويتشربها ، وبهذا فإنه لايعود يرى له موضوعا خارج ذاته بل إن جل ما يفعله فى تشكيل علاقة مع الله ، هو أن يملى نفسه على نفسه بهذا الاعتبار ويتعشقها فيه .

يقول ابن هود (٣) :

فؤادى من محبوب قلبى لايخلو — وسرى على فكرى محاسنه يجلو(٤)
ألا ياحبيب القلب يا من بذكره — على ظاهرى من باطنى شاهد عدل
تجليت لى منى على فأصبحت — صفاتى تنادى مالمحبوبنا مثل
أورى بذكر الجذع عنه وبانة — ولا البان مطلوبى ولا قصدى الرمل

---

(١) ــ انظر : الأنا والهذا ص ٢٤ .

(٢) ــ فيور باخ ص ٨٠ .

(٣) ــ هو الشيخ الزاهد بدر الدين حسن بن على بن عضد الدولة بن يوسف بن هود الجذامى أحد الكبار فى التصوف على طريقة الوحدة ، ولد سنة ٦٣٣ هـ بمرسيه وكان أبوه نائب السلطنة بها ، حصل له فراغ عن الدنيا فسافر وصحب ابن سبعين توفى سنة ٦٩٩ هـ انظر ترجمته فى : فوات الوفيات ١ / ٣٤٥ ، شذرات الذهب ٥ / ٤٤٦.

(٤) ــ فوات الوفيات ١ / ٣٤٧ .

وأذكر سعدى فى حديثى مغالطا بليلـــى ولا ليلــــى مرادى ولا جمل
ولم أر فى العشاق مثلى لأننـــى تلـــذ لى البلوى ويحلو لـــى العـــذل
سوى معشر حلوا النظام ومزقوا الثيـــــــاب فلا فرض عليهـــم ولا نفـل
مجانيـن إلا أن ذل جنـــونهـــم عزيز على أعتابهـــم يسجد العقل

ان علاقـة الصوفـى باللـه لا تتخطـى كونهـا علاقـة بيـن ظـاهر الصوفـــى وباطنه ، وليس العشق الالهى عنده سوى عشق للحقيقة الباطنة فيه ، وهذه الحقيقة ، التى نقلها من علوها المفارق وأحالها تجليا منه عليه ، ومعنى ذلك أنه لم يبق له من هدف وراء ذاته ، فهو يتخذها موضوعا له ويجعلها منطلقا وغاية فى أن معا ، ذلـك أن العارف يظهر بكونه عاشقا، ولكن عشقه لايتجه نحو آخر خارجه فهو لايعشق إلا ذاته ، بعد ما صار اليه من امتصاص المعشوق . وبلوغ هذه النقطة ، التـى يتعيـن معها عشق العارف لذاته، أو التى تكشف عن الهويـة الواحـدة لطرفـى فعـل العشـق، لايكـون الا بتمزيـق ثيـاب الشـريعة وخـــرق حدودهـا ، لان البقـاء ضمـن حجبهـا وأسوارها يغذى الوعى بالتعارض بين الله والانسان ، وإثبات ذلك يعنى هدم الكمال الانسانى (الصوفى) ويعنى ايضا إقرار شقائه ، من حيث هـو وعـى نـاقص ووجـود معطل .

هذا التعارض ، الذى تثبته الشريعة ، هو ما ينكره الموقف الصوفى هنا ، ويعمل لاحلال فكرة التوافق محله . وبقيام هذه الفكرة واستوائها ، يتهيأ للصوفـى أن يطـابق بينـه وبيـن اللـه ، فيعـود بذلـك الـى نقطـة البدايـة السـابقة لوضعيـة التغـاير والانفصال .

يقول التلمسانى (١) :

---

(١) ــ الديوان ورقة ٩٨ ظهر .

إذاما صبغت القبح بالحسن فى الهوى وزال بحكم العين عن قلبك السوى

وعـــاد الـــذى الفيتـــه متعددا الـــى واحــد ، كـــل الكثير له قوى

فقد أذن التحقيق أن يغتدى الى ميـاديــه والمعنى على عرشه استوى

فإن وقفت فيك المعانى وكنتها وســـار بها الحق الوجود بما انطوى

وكنت الذى قد كان أمس وكلما يكـــون غدا فى حالتيك على السوى

فأنــت ولاشـــئ ســـواك منـــزه عن الشبـــه اذ لاشئ أنت له سوى

فإذا كان الله يجمع بين الباطن والظاهر ، ويؤلف بين الوحدة والكثرة ، فإن الصوفى ، عندما يطابق بينه وبين الله ، يذهب الى تحديد نفسه بطريقة مشابهة، يبدو معها جامعا بين هذه المظاهر ، فالانسان ، من حيث الذات ، واحد ، ولكنه ، من حيث الصفات ، متعدد ، وصفاته المتنوعة هذه ، ماهى إلا تفاصيل تنبثق من ذاته الواحدة . فالذات تحيل الى الصفات باعتبار الظهور والانكشاف ، وكذلك فإن الصفات ترتد الى الذات ، باعتبار البطون أو باعتبار الوحدة التى تنظم هذه الصفات . وهذه المشاكلة التى يقيمها الصوفى بينه وبين الله ، تنتهى به الى امتصاص الآخر بفعل التماثل ، وتدفعه الى شهوده بوصفه ذاته وهويته الخالصة . وهذا مايشير اليه النص برجوع الكثير الى الواحد ، ثم بشهود الصوفى هذه القوى ، المتكثرة فى أنفسها والمتوحدة فى علتها ، قائمة به فى داخله . وبهذا فهو يطوى الكثرة الوجودية فى ذاته ، ولا يثبت وجودا خارج وجوده ، ويتوصل الى معاينة ذاته على انه الحق الذى لاغاية بعده .

وهذا المعنى ، الذى يتحقق به الصوفى ويعيده الى ذاته ، بعد أن كان مفصولا عنه ومباينا له ،هو المعنى الذى شربه الششترى من الخمرة الالهية ، بعد دخوله الى دير الازل ووقوفه فيه وانكشاف الاسرار له على يد الساقى، وفى ذلك يقول (١) :

---

(١) ـــ الديوان ورقة ٩٧ وجه .

فلما تجوهرنـــا وطابت نفوسنـــا وخفنـــا من العربيد فى حالة السكر
أحس بنا الخمار قال لنا اشربوا وطيبوا فما فى الدير من أحد غيري

وهنا يصل الى غاية المذهب فى تـأكيد وحدة الساقى ، وفـى نفـى وجـود سواه ، ذلك انه الوجود الحق ، الذى يطوى جميع مظاهر الوجود فى ذاته ، باعتبـار ان هذه المظاهر ليست سوى أحد وجهى الحقيقـة . وهـذا الوجـه هـو مـا ندعـوه بـ ((الخلق)) .

وفى مثل هذه النصوص نجد أن الخطاب الصوفى يقوم علـى لطـائف مـن الاشارات يتوخى فيها ان تكون مطابقة لما تقدمه العبارات مـن معنـى ، وان كـانت هذه الاشارات تتجاوز ذلك الى عمق أبعد غورا ، يتـاتى لهـا مـن طريقـة المتصوفـة القائمة على الـذوق والاستبطان . وسنتوقف هنـا عنـد نـص للششـترى ، نتبيـن فيـه تلويحات الصوفية وإشاراتهم وتراكيبهم القائمة علـى الرمـوز والمتشبعة بالاسـرار . يقول (١) :

تأدب بباب الدير وأخلع به النـعلا وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا
وعظم به القسيس إن شئت حظـوة وكبر به الشماس إن شئت أن تعلى
ودونك أصوات الشماميس فاستمع لالحانـهم واحذرك أن يسلبوا العقلا
بـــدت فيه اقمـــار شموس طوالع يطوفون بالصلبان فاحذرك أن تبلى
فإيـــاك أن تسمــــع لهـن بحكمـــة وإيـــاك أن تجمع لهن بـك السـبلا
فـــإن كان هذا الشرط وفيت حقه بصدق ولم تعص عهودا ولا قـــولا
دعـوك بقسيـس وسموك راهبـا وأبدوا لك الاسرارواستحسنوا الفعلا
وأعطـوك مفتـــاح الكنيسة والتى بها صورت عيسى رهابينهم شكـلا

---

(١) ــ الديوان ورقة ٨٠ ظهر ، ٨١ وجه – ظهر .

نعم كلما قد قلته لى سمعته   ولا أبتغى فى ذاك ردا ولا ميلا

ولما أتيت الدير أمسيت سيدا   وأصبحت من زهوى أجر به الذيلا

سألت عن الخمار اين محله   وهل لى سبيل للوصول به أم لا

فقال لى القسيس ماذا تريده   فقلت أريد الخمر من عنده أملا

فقال ورأسى والمسيح ومريم   ودينى ولو بالدر تبذله بذلا

فقلت تريد التبر للدر قال لا   ولو كان ذاك التبر تكتاله كيلا

فقلت له أعطيك خفى ومصحفى   وأعطيك عكازا قطعت به السبلا

وهاك جرمدانى وهاك شميلتى   وها دستمانى والكشيكيل والنعلا

وها سر مفهومى وعود أراكتى   وقنديل محرابى أتادمه ليلا

فقال شرابى جل عما وصفته   وخمرتنا عما ذكرت لنا أغلى

فقلت له دع عنك تعظيم وصفها   فخمرتكم أغلى وخرقتنا أعلى

على أننا فيها رأينا شيوخنا   وفيها أخذنا عن مشايخنا شغلا

وفيها لنا سر أدرناه بيننا   وفيها لنا سر عن السر قد جلا

وفيها لنا العذال لاموا وأكثروا   وآذاننا فى لبسها تترك العذلا

فلما لبسناها وهمنا بحبها   تركنا لها الاوطان والمال والاهلا

فقلت له إن شئت لبس عبيتى   تطهر لها بالطهر واصحب لها أهلا

وبدل لها تلك الملابس كلها   ومزق لها الزنار واهجر لها الشكلا

فقال نعم أنى شغفت بحبها   سأجعلها بينى وبينكم وصلا

فدونك خمرى قد أبحتك شربها   وناولينها فى أباريقها تجلى

فقلت له ماهذه الراح مقصدى   ولا أبتغى من راحكم هذه نيلا

ولكنها راح تقادم عهدها   فما وصفت بعدا ولا عرفت قبلا

يبدأ زمن القصيدة من لحظة الوقوف في باب دير الأزل ، فزمانها ينقطع عن الزمن الخارجي ، بوصفه الزمن النفسي ، الذي يرين على الذات الصوفية عندما تبلغ الباب المفضي الى الحضرة المطلقة ، وذلك بعد ما قطعته من عقبات الطريق بفعل رياضاتها ومجاهداتها . واعتبارا من هذه اللحظة توجه الى جملة الآداب ، التي يجب أن يتحلى بها الصوفي القاصد الى الله . قال النابلسي : ((يعني اذا دخلت يا ايها السالك في طريق الله تعالى على المشرب العيسوي المحمدي ، فأكثر الادب مع الحق تعالى في باب دير الازل ، وهو الحضرة الالهية الديمومة الابدية، التي يشهدها العارف بعد محوي الزمان والمكان والغيبه عن جميع الاكوان. وخلع النعل ترك الصورة النفسانية المعنوية والحسية ، والسلام على الرهبان اعطاء الامان للقوم الواقفين في مقام الخوف والرهبة من سطوات القهر الالهي ، فلا تنكر عليهم حالا من أحوالهم ولا قولا من أقوالهم على كل حال)) (١) . ويتابع الشارح ايضاح ما يأمر به النص من وجوب التزام الادب مع صاحب هذا المشرب العيسوي المحمدي، ويحتج لذلك بما ورد في الخبر من أن الشيخ في جماعته كالنبي في أمته ، فمن أنكره في حال من الاحوال فقد كفر بمشربه و مقامه . والشماميس هم العارفون ، وألحانهم هي مواجيدهم وأذواقهم التي يطربون بها. وهؤلاء العارفون القائمون فيالدير ، بما ذاقوه من المعارف ، هم أقمار من حيث نفوسهم ، وشموس من حيث أرواحهم ، وليس الصلبان ، التي يطوفون بها ، الا صور أجسامهم المصلوبة بالرياضة الشرعية ، بعد قتلها بالمجاهدة الالهية (٢) .

فالرمز ، وفق ما تقدم ، ينفتح باستمرار ، ويكشف عن قابلية متجددة لتدفق المعاني وتوالدها منه . ويكون ذلك مرتبطا بمدارج الطريق ، ومحددا بالمستوى

---

(١)ـ رد المفتري ، وهي ضمن مجموعه رسائل مخطوطة بعنوان ((رد الحجج الداحضة على عصبة الفرق الرافضة)) ، ورقة ٦٦ وجه .

(٢) ـ المصدر السابق ورقة ٦٦ ظهر .

الذى بلغه السالك فى مرقاه . ونلاحظ أن المرموز اليه لايتوقف عند حدود الرمز ، بل يتجاوزه الى دقائق المعانى ولطائفها ، ومع ذلك يظل مقرونا اليه بسبب ومرتبطا معه بوجه او بقرينة ، تكون بمثابه المعبر بينهما . ولهذا فمن واجب السالك ألا يعمل بحكمة عارفى الدير على نحو مايسمعها لانه لن يسمعها منهم كما هى عندهم ، نظرا لتباين المراتب . ومن هنا ينبغى عليه أن يتحلى بالصبر ، فلا يتأول كلامهم ولا ينكره ، حتى يتاح له أن يصير كاملا فى مقامهم .

وعندما يتحقق له ذلك ، يطلعونه على أسرارهم ويزودونه بمفاتيح معارفهم . وبتقيده بهذه الشروط ، يتسنى له الحضور فى دير الازل ، ويرتقى قاصدا الخمار ، ، الذى يسقى الخمرة الالهية فى ذلك الدير ، وهو ، كما يذكر الشارح ، شيخه الذى سلك على يده ، أو هو ربه تعالى . وسنده فى هذا التأويل يتخذه من آى القرآن ، فيحتج بقوله سبحانه :((وسقاهم ربهم شرابا طهورا))(١) ، وبذلك يبين أن الخمار، إنما هو إشارة الى المقام الاعلى (٢).

ومع إقباله على الخمرة الالهية ومساءلته عن الخمار ، يبدأ القسم الثانى من القصيدة وفيه نقف على الحوار بين السالك وقسيس الدير ، الذى يعترض طريقه الى الحضرة الالهية وفى هذا المشهد ، يجلولنا الشارح من المعانى مادق وبعد ، ويتقصى من التأويل مالا تمنحه لغة النص ، فالدلالات الحسية تغدو هنا ، طوابع اشارية تتجاوز الحدود الوضعية للالفاظ وتتخطى طاقاتها الايحائية وقدراتها الاشعاعية ، الى ما هو غارق فى السرية وموغل فى الخفاء ، والى غير ذلك من المعانى المستورة والبعيدة المأتى ، التى هى وقف على علم القوم .

---

(١) ـــ سورة الانسان الاية ٢١ .

(٢) ـــ رد المفترى ، ورقة ٦٧ وجه .

ويمضى النابلسى فى فك رموز النص وإشاراته ، ويحرص فى عمله هذا على إيجاد شئ من التناسب بين المشار به والمشار اليه أحيانا ، وقد يتعذر ذلك أو يكون بعيدا ومتكلفا أحيانا أخرى . فهو يذكر أن الشيخ السالك فى هذا المقام العيسوى المحمدى ، قد أقسم له برأسه ، أى برياسته فى هذا التحقيق ، وبالمسيح ، الذى هو روحه المنفوخ فى جسده الانسانى ، من حيث أن الروح من أمر الله تعالى، وبمريم ، وهى النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ ، وأقسم له بالدين ، وهو مشربه الخاص ، أنه لايكون ما أراده ، ولو بذل فى سبيله الدر ، وهو جميع ما يعرفه من العلوم ، التى استخرجها من بحار الكتاب والسنة بحسب فهمه . ثم أن التبر ، الذى زاده السالك على الدر وبذله فى سبيل نيل الخمرة ، هو كما يقول الشارح ، أكمل المعادن ، ولا يكمل معدن عبد إلا بالتخلق به فى الرزانة والصبر من غير ما تغير ويبين لنا بعد ذلك ، أن الخف هو صورته الظاهرة وأن المصحف هو صورته الباطنه ...، ويذكر أن الجرمدان يعنى به الجراب ، وهو القوة الحافظة فى مؤخرة الدماغ ، والشميلة هى القوة الحالة فى مقدمته ..، والنعل هو عيشه ، الذى يمشى به فى الناس، ومعنى ذلك انه يخرج عن جميع ما تقدم ذكره ، ويغنى عن خظوظ نفسه فى الخير والشر، لقاء الوصول الى الخمّار(١).

بمثل هذه الطريقة ، يتم التوقف عند كل لفظ فى النص ، للبحث عما يقابله ويوازيه من المعانى الصوفية ، وعندما يقترب السالك من غايته ويبيح له الشيخ شرب الخمرة ويقدمها له مجلوة فى أباريقها ، يعرض عنها ويكشف عن توتره وانشداده الى الخمرة الازلية المنزهة عن الوصف . وهنا يتبين أن الإعراض سببه تقديم الخمر فى إنائها ، الذى يكون إشارة الى التعين الاول للحق ، أى الى الواحد ، الذى هو مجلاه الأمثل ومظهره الأكمل ، وغاية القاصد إلى الحضرة الأزلية أن يعاينها بذاتها ، أى فى احديتها .

---

(١) ــ رد المفترى ، ورقة ٦٧ ظهر .

قال النابلسي : ((ثم أخبر أنه ناوله الخمرة الالهية فى أباريقها ، أى كشف له صورة تجلياتها ومعانى ظهوراتها بالعبارات النطقية والاشارات اللفظية ، ثم أخبر أنه قال : ما هذه العبارات مقصودى ، ولا معرفة هذا الكلام الذى قلته لى مرادى ، وإنما مرادى أن أذوق انا نفسى هذه الحقائق ، وأتحقق بها فى ذاتى وتصير شربا لى.... ثم أخبر أن خمرته المقصودة ، هى كشفه عن الحضرة القديمة، التى ليس لها قبل ، ولا تتصف بالقبلية لشئ أصلا)) (١) .

وربما كان من الممكن ، بعد ما تناولته الدراسة فى هذا الفصل ، أن نذهب الى القول بأن الزمن الذى تنتجه نصوص الشعر الصوفى ، المنضوية تحت مفهوم التوحد ، هو زمن دائرى يبدأ بترقى الصوفى فى المراتب من خلال تحصيله للمعارف الالهية والحقائق التوحيدية ، حتى يلج الى الحضرة الالهية ، ويتحقق بمعرفة الله ذوقا وكشفا . وهنا تعود الدائرة لتنغلق فى نقطة البداية ، عندما يمتلئ الصوفى بالوجود الحق ويفنى فيه ، فيثبت لنفسه الحقيقة الالهية ويشهد ذاته باعتباره حقيقة الوجود .

لقد بين النص السابق كيف يصل الصوفى الى ذوق خمرة الازل ، التى تجل عن الوصف والحصر ، ولكنه عقب ذلك لايلبث أن يذوب فى هذه الخمرة ، أو أن يكونها ويذيبهافى داخله عبر امتصاصها ، وبهذا لايكون له وجود غير وجودها ، أو لايكون لها وجود خارج وجوده . وهذه الاضافه ، التى يكتمل بها التشكل الدائرى قد نطالعها فى مثل قول التلمسانى (٢) :

عن كؤوس خمرتى حدثانى	**ودعانى أموت وجدا دعانى**
خمرة لو رأى المجوس سناها	**لم يصلوا الا لتلك الدنان**

---

(١) — رد المفترى ورقة ٦٨ ظهر .

(٢) — الديوان ورقة ٩٤ وجه .

أوقدتهــا السقـــاة بين الندامى	فغدوا من لهيبهـــا فى جنــان
ياندامـــى أهــل علــى جنـــاح	حين أفنى بسكرها عن عيانى
ياسقاتـــى مافى عيانى سواها	فاجتلـــوهـــا منى مكـــان العيان
هـــذه خمـــرتـــى فاين وجودى	غبت عن شاهدى فأين أرانـــى

فحياته كمـا يـرى ، مقرونـة بموتـه فـى هـذه الخمـرة ، وكذلـك فـإن بقـاءه موقوف على فنائه فيها ، واذا ما تحقق ذلك ، فقد بات لايشـهد لهـا وجـودا الا نفـس وجوده ، ويصل الى التصريح بأنه ليس إلا الله (١) .

ومفهوم التوحد فى قسميه المعبر عنهما بحركتى العلو والاسترجاع ، يعمل على الغاء التعارض بين الله والانسان ، بل انه يذهب الـى تحقيـق الوحـدة بينهمـا ، ويكون ذلك بفعل قانون المماثلة ، فالحركة الصوفية هنـا ، تتجـه الـى إقامـة التمـاثل التام بين الله والانسان ، فإذا كان الله ذاته بلا صفات ، أى لا يدركه الوصف ، ولا يتحدد الا بشكل سلبى ، فإن الصوفى يسعى لتحقيق ذاته بهـذا الاعتبـار ، أى يخـرج عن كل أوصافه ، حتى يتحول الى ذات بلا صفات أو لنقل : انه يسـعى الـى تحقيـق ذاته بصفات الهية ، ولكن الله أعلى مـن الوصـف والكمـال ، فـلا وصـف لـه علـى الحقيقة ، وبهذا يصل الـى النتيجـه عينهـا ، فيكـون ذاتـا بـلا صفـات . وبنتيجـه هـذا التماثل يحصل تبادل للادوار ويشهد الصوفى نفسـه علـى أنـه الحق ، وينتهـى الـى

---

(١)ـ فهم يقولون : ليس إلا الله بدل قول المسلمين لا إله إلا الله ، ولذلك كان قطب الديـن القسـطلانى يسميهم الليسية ، ويقول : احذروا هؤلاء الليسية .

انظر الرسائل والمسائل ١ / ٧٨ .

وقد نص نيكلسون علـى أن الاسـلام بفقد كـل معنـاه ، ويصبـح اسـما علـى غير مسـمى لـو أن عقيـدة التوحيد، المعبر عنها بلا إله إلا الله ، أصبح المراد بها : (لاموجود علـى الحقيقـة إلا اللـه)

فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٠٢ .

القول بالاتحاد أو بالحلول(١) . ومثل ذلك ما يخلص اليه ابن هود فى قوله (٢) :

علـــم قومـــى بى جهل   إن شـــأنـــى لأجـــــل
أنـــا عبـــد أنـــــا رب   أنـــا عـــز أنـــــا ذل
أنـــا دنيـــا أنـــا أخـــرى   أنـــا بعـــض أنـــا كـــل
أنـــا معشـــوق لذاتـــى   لســـت عنـــى الدهـــر أسلـــو

وهذه النتيجة التى يصل اليها الخطاب الصوفى الفلسفى فى شعره النـازع الى التوحد بالله ، من الممكن ان نجد لها تفسيرا اعتمادا على مبـدأ التمـاهى ، وهـو مبدأ قابل للحدوث عندما يكشف المرء سمة مشتركة بينـه وبيـن آخـر ، وقـد يحـدث عندما يكره المرء على التخلى عن موضوع ما ، ففى هذه الحاله يطرأ تغير على ((الأنـا)) يوصـف بانهـا انبثـاق للموضـوع فيهـا . ومـن خـلال ذلـك تتشـرب الـذات خاصيات الموضوع المفقود وتظهر بشخصيته ، وبهذا تصير ذات الانسان هى غايته بعد أن تماهت بالموضوع الذى ينجذب اليه ويسعى الى امتلاكه (٣) فلا يبقى امامـه سوى المحبوب ، الذى هو كل شئ ، ولا شئ سـواه . فـالمحب عندمـا ينكشـف عـن قلبه الغطاء ، يـرى أن تجلى المحبـوب لـه ، لـم يكـن الا تجليـا منـه ، وبهـذا ينتفـى التغاير ، وتلتقى البدايـة بالنهايـة ، ويتـأكد أن المتجلـى ليـس الا عيـن المتجلـى لـه . فالحركة هى من الصوفى واليه . ومعنى ذلك انه لايـرى مـن غايـة أو كـون خـارج كونه ،أو أن لاموضوع له ، على الحقيقة ، خارج ذاته .

---

(١) ـ لمزيد من الاطلاع على تفاصيل قانون المماثلة انظر نقد العقل العربى ٢ / ٣١٤ .

(٢) ـ فوات الوفيات ١ / ٣٤٧ .

(٣) ـ راجع دقائق فكرة التماهى فى : (الانا والهذا) ص ٢٩ و (علم النفس الجمعى وتحليل الانا) ص ٥٩ .

يقول الششترى (١) :

غير ليلى لم يرى فى الحى حـى ... سل متى ما ارتبت عنها كل شي

كـل شـــئ سرها فيه سرى (٢) ... فـلـــذا يبنـــى عليهـــا كـــل شي

قـــال مـــن أشهـــــد معنى حسنها ... إنـــــه منتشـــــر والكـــــل طـــي

هـــى كالشمــــس عليـــك نورهـــا ... فمتـــــى مـــا إن ترمــــه عاد في

هـــى كالمــــرآة تبـــدى صــــورا ... قابلتهـــــا وبهـــــا ماحـــــل شي

هـــى مثـــل العــــين لالون لها ... وبهـــــا الالــــوان تبدى كل زي

والهـــدى فيهـــا كمـــا أشقى بها ... ولهـــــا الحجـــة فى كشف الغطي

جـــورها عـــــدل فأمـــا عدلهـــا ... فهـــو فضـــل فاستـــزد منه أُخيّ

عجبـــا تنأى ولا اين لها (٣) ... ثم يدنـــو وصلها ملء يـــــدي

فلنـــــا مـــن وصلها جمع ومـن ... بعدها فـرق همـا حال إلـــي

فبحكـــم الجمـــع لا فـــرق لها ... وبحكم الفرق تلبيس علـــي

لبسـهـا ما أظـهرت من لبســـها ... فلـــها فى كـل موجود مــــــري

أسفـــرت يومـــا لقيس فانثـنـى ... قائـــلا يـاقـوم لم أحبب ســـوي

أنـــا ليـلى وهى قيـس فاعجبوا ... كيـف منى كـان مطلوبى إلـــي

---

(١) ــ الديوان ورقة ٩٦ وجه - ظهر :

(٢) ــ فى الاصل (كل شئ فيه تسرى) ، وشطر البيت ، على هذه الصورة ، يصبح ناقص الوزن ، لذلك اوردناه كما أثبته د . عبد القادر محمود ، اعتمادا على تحقيق د . على النشار. انظر الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٥٦٨ .

(٣) ــ فى الاصل ((عجبا تثنى ولا لين لها)) ، وقد راينا أن نثبت هذا الشطر على نحو ما ذكره د. عبد القادر محمود لانه أنسب للمعنى . انظر الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٥٦٨ .

وإذا كان الموقف الصوفى رفضا للعالم وصراعا مع مظاهره فى ذات الانسان ، فإن الصوفى ، عندما يتوصل إلى تنقيه ذاته ، يتخلى عن أفعاله فى أفعاله، ولا يرى فى ذلك ، من بعد ، غير الحق . فمرآة العارف تشف حتى ينعكس الوجود الحق فيها من غير ما ظلال . وهنا يحدث تبادل الادوار ، الذي أشرنا اليه ، فيرى المحب ذاته باعتباره المحبوب ، ويقول ((أنا ليلى)).

وبحسب ما يذكر الشبلى ، فإن معنى قول القائل لصاحبه : ((أنا أنت)) و ((أنت أنا)) إنما هو معنى الاشارة ، ذلك أن مجنون بنى عامر ، كان ، إذا سئل عن ليلى ، يقول : ((أنا ليلى)) ، فيغيب عنها بها ، حتى يبقى بمشهدها ، ويشهد الاشياء كلها قائمة بها (١) .

وتلك هى الحقيقة التى ينتهى اليها الصوفى ، فيتحد بموضوعه ، أو يمتصه ويعيده إلى ذاته ، بعد أن كان قد أسقطه خارجها ، وبذلك يكون هو العاشق والمعشوق معا وشهوده لنفسه ، من حيث هو هذا وذاك جميعا ، وفى اللحظة نفسها، يعود الى أن كون أحدهما ما هو ، على وجه الحقيقة ، إلا عين كون الآخر. ذلك أن الكون ، بأشيائه المنفصله ظاهريا ، ما هو ، فى هذا المذهب ، إلا حجاب للمطلق وستار للحقيقة الكلية (٢) .

وهذا اللون الصوفى ، الذى يقدمه لنا مفهوم التوحد ، لايخرج عن الاطار العام للتصوف الفلسفى ، بل إنه لايعدو أن يكون امتدادا للخط ، الذى بدأه الحلاج ، وان كانت تتضح فيه أكثر تأثيرات ابن عربى وابن الفارض ، هذه التأثيرات التى كانت معينا ثرا لشعراء التصوف الفلسفى فى هذا العصر ، يمتاحون منه ويغترفون، ويتنفسون من خلاله فى مذهبى الوحدة والاتحاد.

---

(١) ـ اللمع ص ٢٦٠ .

(٢) ـ Encyclopaedia Britannica , Volume 21 , p 373

• • • • • • • •

خاتمة

لقد انعقدت هذه الدراسة لتناول الظاهرة الصوفية في شعر العصر المملوكي ، واستهدفت اخضاع النصوص الشعرية لقراءة نقدية محددة باختيار منهجي . وفي نهاية البحث لابد من نظرة متفحصة ، تبين ما أنجزته الدراسة ، وتلخص أهم النتائج التي توصلت الى الكشف عنها .

ففي الفصل الاول تركز البحث على العوامل التي ساعدت على نشر التصوف وتوسيع دائرته ، نظرا لما عليه النشاط الصوفي في هذه المرحلة من قوة وازدهار . وقد حرصنا في هذا الفصل على بلورة هذه العوامل وتقديمها من حيث هي بواعث اجتماعية وتاريخية أملتها الظروف الخاصة بهذه المرحلة الحضارية ، وبذلك أعرضنا عن الرؤية المثالية ، التي تتعامل مع الظاهرة تعاملا مستقلا ، يعزلها عن ظروفها ويعلو بها فوق اسبابها الواقعية ، فينتهي الى قراءة تاريخها بشكل يمكن أن نصفه بأنه غير تاريخي ولهذا آثرنا أن نبحث عن أسباب شيوع التصوف داخل الحياة الاجتماعية والسياسية التي ميزت هذا العصر ، وقد عزونا ذلك إلى جملة أمور منها :

١ - الغزو الخارجي للدول العربية الاسلامية ((المغول والفرنج)) ، وهذا الغزو ، الذي اتخذ في جانب منه طابعا دينيا ، وخلف مزيدا من الكوارث ونشر معه الخراب ، أسهم في تنمية نظرة خاصة ، قوامها الاعراض عن الحياة الدنيا والانشغال عنها بطلب نعيم الآخرة ، الذي لاسبيل اليه الا مع التفرغ للعبادة والانقطاع عن كل ما يتصل بمباهج الدنيا ، لان التعلق بها رأس كل خطيئة .

٢ – طبيعة السياسة المملوكية ، فى جانبها العسكرى والدينى ، هذه السياسة التى قامت تدابيرها على أحتضان الطرق الصوفية الناشطه فى ظل الشريعه ومدها بأسباب النمو ، ليتاح للدولة أن تكتسب طابعا شرعيا ،على أعتبار انها موكله برعاية الدين والحفاظ عليه .

٣ – الصراع الفكرى والمذهبى ، الذى كان قائما فى هذه المرحلة ومتخذا طابع الحدة والخصومة بين الفرق والمذاهب الاسلامية ، والذى ألهب الحماسة الدينية وأسهم فى تغذية جوانبها .

وفى الفصلين الثانى والثالث ، تم التوجه الى تناول الشعر الصوفى ، فعكفت الدراسة على معاينة نصوصه ، وجعلتها فى قسمين بحسب طبيعة العلاقة بين الله والانسان فيها. فاختص الفصل الثانى بمفهوم الانفصال ، بينما توفر الفصل الثالث على مفهوم التوحد . وقد تم الكشف عن بنيه النصوص المنضوية تحت هذين المفهومين ، وفى الوقت نفسه تم ربط ذلك بفكر الفئة الاجتماعية ، التى تصدر النصوص عن رؤيتها وتنطق بلسانها، وبذلك جمعت الدراسة بين الوصف والتفسير.

ولقد توجهنا فى اثناء كلامنا على مفهوم الانفصال ، الى التمييز بين نصوصه من حيث طبيعتها ، فجعلناها فى اتجاهين : أولهما يشمل الشعر الوعظى والتعليمى ، الذى يقوم على الوضوح والمباشرة ويتوخى تربية المريد وتهذيبه وإرشاده الى الطريق المفضية الى الله . وثانى هذين الاتجاهين يتناول الشعر الرمزى المبنى على علم القوم وإشارتهم ، ومن ضمنه الشعر المنعقد حول نظرية الحقيقة المحمدية .

وفى ذلك كله راينا أن هذه النصوص تقوم على ابراز التضاد بين طرفين: هما الالهى والانسانى ، وتذهب الى تضخيم أحدهما على حساب الآخر ، فهى تعمل على إثراء الجانب الالهى ، فى مقابل نفى الجانب الانسانى ونكرانه .

ومن خلال التوجه الى ربط هذه النصوص بمراجعها الواقعية ، رأينا أن هذه البنية تفيد تثبيت السلطة القائمة وتعزيز مركز حضورها ، وذلك من خلال تأكيد السند النظرى ، الذى تقوم عليه السلطة وتستمد منه شرعية استمرارها .

وفى كلامنا على مفهوم التوحد ، عملنا ايضا على فرز نصوصه ، اعتمادا على الاتجاه الذى تتخذه فى تشكيل العلاقة بين الله والانسان . ومن هذا المنطلق جعلناها فى اتجاهين : .الاول منهما تمثله حركة العلو ، التى يرقى بموجبها الانسان الى الله ، عبر هدمه لذاته المتناهية وانفكاكه عنها ، والثانى تمثله حركة الاسترجاع، التى بواسطتها يستعيد الصوفى الله الى ذاته ، ويحله فى كونه الخاص ، بعد أن كان مفارقا له وعاليا عليه .

ولقد رأينا خلافا لما سبق ، أن النصوص المنضوية تحت هذا المفهوم ، تنتهى الى المطابقة بين الجانبين الالهى والانسانى ، وبينا أن إثراء المركز الالهى فيها ، لايعدو أن يكون إثراء للجانب الانسانى نفسه . واعتمادا على ذلك وجدنا أن البنية تفيد معارضة السائد الاجتماعى والسياسى ، فهى عندما تعبر الهوة الفاصلة بين الله والانسان ، تلغى امتياز السلطة الاجتماعية القائمة بأمر الهى والممثلة لارادة الدين ، وتردم الهوة التى تفصل هذه السلطة عن جماهير المسلمين .

وبعد ، فإننا لانحسب أنا أثرنا جميع الاسئلة الخاصة بهذا الموضوع ، ولانرى ، فيما قدمناه ، الا بعض وجهات النظر ، التى نرجو أنها لم تخل من فائده ، فأما الزبد فيها فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض .

• • • • • • • • •

المصادر و المراجع

- القرآن الكريم .

المصادر المخطوطة :

١- تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية ، جلال الدين السيوطى ، نسخة خطية بمكتبة الأسد برقم / ٤٥٣٠ / .

٢- الجوهرة السنية والكرامات الأحمدية ، عبد الصمد زين الدين ، نسخة خطية بمكتبة الأسد برقم / ٥١٣٧ / .

٣- ديوان ابن الجياب (على بن محمد)، نسخة خطية بمكتبة الأسد برقم / ٥٨٠٢ /.

٤- ديوان ابن سوار ، نسخة خطية بمكتبة الأسد برقم / ٤٩ / .

٥- ديوان الششترى ، نسخة خطية بمكتبة الأسد برقم / ٥٩١٨ / .

٦- ديوان العفيف التلمسانى ، نسخة خطيبة بمكتبة الأسد برقم / ٤١٦٨ / .

٧- ديوان محمد وفا وولده على، نسخة خطية بمكتبة الأسد برقم / ٨٣٤١ /.

٨- رد المفترى عن الطعن فى الششترى ، عبد الغنى النابلسى ، نسخة خطية بمكتبة الأسد وهى ضمن مجموعة رسائل بعنوان : ((رد الحجج الداحضة على عصبة الفرق الرافضة)) برقم / ٤٠٠٨ / .

المصادر المطبوعة :

١- الإحاطة في أخبار غرناطة ، لسان الدين بن الخطيب . تحقيق محمد عبد الله عنان ، الشركة المصرية للطباعة والنشر . القاهرة ٧ ١ ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

٢- إغاثة الأمة بكشف الغمة ، أحمد بن علي المقريزي ، دارابن الوليد ودار الجماهير الشعبية دمشق ط ١٩٥٦ م .

٣- بدائع الزهور في وقائع الدهور ، محمد ابن أحمد بن إياس ، تحقيق محمد مصطفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة٧ ٢ ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . ج١ ق١ .

٤- البداية والنهاية ، ابن كثير ، مكتبة المعارف بيروت ومكتبة النصر الرياض ط١ ١٩٦٦ م . الأجزاء (١١ ، ١٣ ، ١٤) .

٥- بد العارف ، ابن سبعين ، تحقيق جورج كتوره ، دار الأندلس بيروت ط١ ١٩٧٨ م .

٦- تاريخ ابن الوردى (تتمة المختصر في أخبار البشر) ، وزين الدين عمر بن الوردى ، تحقيق أحمد رفعت البدراوي ، دار المعرفة بيروت ط١ ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ . ج٢ .

٧- التعرف لمذهب أهل التصوف ، الكلاباذى ، دار الايمان دمشق وبيروت ط١ ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م .

٨- التنوير في إسقاط التدبير ، ابن عطاء الله السكندرى ، تحقيق موسى محمد على الموشى القاهرة، سلسلة البحوث الاسلامية ، السنة الثالثة ، العدد التاسع والعشرون.

٩- ثمرات الاوراق ، ابن حجة الحموى ، صححه وعلق عليه : محمد ابو الفضل ابراهيم مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ط١ ١٩٧١ م .

١٠- حسن المحاضرة ، جلال الدين السيوطى ، مطبعة ادارة الوطن ، مصر ط١ ١٢٩٩ هـ . ج٢ .

١١- الدرر الكامنة ، ابن حجر العسقلانى ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ط٢ ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م. ج١ ، ج٣ .

١٢- دلائل الاعجاز ، عبد القادر الجرجانى ، دار المعرفة بيروت ط١ ١٣٩٨ هـ- ١٩٧٨ م .

١٣- ديوان التهامى ، أبو الحسن على بن محمد ، تحقيق د. على نجيب عطوي ، دار الهلال بيروت ١٩٨٦ م .

١٤- رسائل ابن سبعين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، مصر دون تاريخ .

١٥- الرسائل والمسائل ، ابن تيميه ، لجنه التراث العربى - القاهرة ، دون تاريخ . ج١ ، ج٤ .

١٦- الرسالة القشيرية ، عبد الكريم بن هوازن القشيرى ، تحقيق معروف زريق وعلى عبد الحميد بلطه جى، دار الخير دمشق وبيروت ط١ ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١٧- السلوك لمعرفة دول الملوك ، المقريزى ، صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زياده ، لجنه التاليف والترجمة والنشر القاهرة ط٢ ١٩٥٧ م . ج١ ق٢.

١٨- شذرات الذهب ، ابن العماد الحنبلى ، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت دون تاريخ . الاجزاء (٢ ، ٥ ، ٦) .

١٩- صبح الاعشى ، أبو العباس القلقشندى ، وزارة الثقافة والارشاد القومى- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، نسخة مصورة عن الطبعة الاميرية . الجزء الثالث .

٢٠- اصطلاحات الصوفية ، كمال الدين عبد الرزاق القاشانى ، تحقيق د. محمد كمال ابراهيم جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١ ١٩٨١م.

٢١- الطالع السعيد ، كمال الدين جعفر بن تغلب الادفوي ، تحقيق سعد محمد حسن ومراجعة د. طه الحاجرى ، الدار المصرية للتاليف والترجمة ط١ ١٩٦٦ م.

٢٢- طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين السبكى ، تحقيق محمود الطناحى وعبد الفتاح الحلو مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه ط١ ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤ م . الأجزاء (٢ ، ٣ ، ٥ ، ٨ ، ٩)
٢٣- طبقات الشعرانى ((لواقح الأنوار)) ، عبد الوهاب الشعرانى مطبعة مصطفى البابى الحلبى واولاده مصر ط١ ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م . جزءان فى مجلد واحد .
٢٤- العقد الثمين فى تاريخ البلد الامين ، تقى الدين محمد بن أحمد الفاسى، تحقيق فؤاد سيد ، مؤسسة الرسالة بيروت ط٢ ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م. الجزء الخامس .
٢٥- الفتوحات المكية ، ابن عربي ، دار صادر بيروت دون تاريخ . الجزء الثانى.
٢٦- فصوص الحكم ، ابن عربي ، تعليق ابي العلا عفيفى ، دار الكتاب العربى بيروت ط٢ ١٤٠٠ هـ- ١٩٨٠ م .
٢٧- فوات الوفيات ، ابن شاكر الكتبى ، تحقيق د. إحسان عباس ، دار صادر بيروت ط٣ ١٩٧٣ م . الاجزاء (١ ، ٢ ، ٣) .
٢٨- كتاب التعريفات ، على بن محمد الشريف الجرجانى ، مكتبة لبنان بيروت ١٩٧٨ .
٢٩- لطائف المنن ، ابن عطاء الله السكندرى ، المطبعة الفخرية القاهرة ط١ ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
٣٠- اللمع ، السراج الطوسى ، باعتناء نيكلسون ، ليدن ط١ ١٩١٤ م .
٣١- مجموعة الرسائل الكبرى ، ابن تيمية ، مطبعة محمد على صبيح واولاده ط١ ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م . الجزء الأول .
٣٢- مجموعه رسائل ابن تيمية ، المطبعة الحسينية مصر ط١ ١٣٢٣ هـ .
٣٣- معيد النعم ومبيد النقم ، تاج الدين السبكى ، دار الكتاب العربى مصر ط١ ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م .
٣٤- المقدمة ، ابن خلدون ، دار القلم بيروت ط٥ ١٩٨٤ م .

٣٥- الملـل والنحـل ، الشهرسـتانى ، تحقيـق محمـد سـيد كيلانـى ، مطبعـة مصطفى البابى الحلبى واولاده مصر ط١ ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م . الجزء الاول .
٣٦- المنقذ من الضلال ، الغزالى ، تحقيق د. جميل صليبا والدكتور كامل عياد ، مطبوعات الجامعة السورية ط٥ ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
٣٧- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار ، المقريزى ، طبعة جديدة بالاوفست ، دار صادر بيروت دون تاريخ . الجزء الاول و الجزء الثانى .
٣٨- النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، ابـن تغرى بـردى ، وزارة الثقافة والارشاد القومى المؤسسة المصرية العامة للتـأليف والترجمـة والطباعـة والنشـر ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب . الجزء السادس والسابع .
٣٩- نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ، أحمد بن محمد المقـرى التلمسـانى ، تحقيق : د. إحسان عباس ، دار صادر بيروت ط ١ ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م. الجزء الثانى .
٤٠- الوافى بالوفيات ، خليل بن ايبك الصفدى . الجزء الاول باعتناء هلموت ريـتر ، ط٢ ١٣٨١ هـ - ١٩٦٢ م. الاجزاء (٢، ٣ ، ٤) باعتناء ديدرينغ ط٢ ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م . الجزء السابع باعتناء د . إحسان عباس ، دار صـادر بيـوت ط٢ ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

المراجع العربية والمترجمة :

١- الأدب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى ، د. علـى صـافى حسـين ، دار المعارف مصر . ط١ ١٩٦٤ م .

٢- الأدب فى العصر المملوكى ، د. محمد زغلـول سـلام ، دار المعـارف ، مصـر ط١ ١٩٧١ م. (الجزء الاول) .
٣- الانا والهذا ، فرويد . ترجمة : جـورج طرابيشـى ، دار الطليعـة بـيروت ، ط١ ١٩٨٣ م .
٤- البنيوية التكوينية والنقد الادبى ، مجموعة مؤلفين ، مجموعـة مـترجمين. راجـع الترجمة محمد سبيلا . مؤسسة الابحاث العربية بيروت ، ط٢ ١٩٨٦ م .
٥- تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخورى ، د. خليل الجر مكتبـة المعـارف بـيروت ط١ ١٩٥٧ م.
٦- تاريخ المماليك البحرية ، د. على ابراهيـم حسـن ، مكتبـة النهضـة المصريـة ، القاهرة ط٢ ١٩٤٨ م.
٧- تراث الاسلام ، جمهـرة مـن المستشـرقين ، بإشـراف تومـاس أرنولـد ، تعريـب جرجس فتح الله دار الطليعة - بيروت ط٣ ١٩٧٨ م.
٨- تشريح النص ، د(عبد الله محمد الغذامي . بيروت ط١ ١٩٨٧ م .
٩- التصـوف الاسـلامى ، د. زكـى مبـارك ، مطبعـة الرسـالة ومطبعـة الاعتمـاد ، القاهرة ط١ ١٩٣٨ م .
١٠- التعبير الصوفى ومشكلته ، د. عبد الكريم اليافي ، مطبوعـات جامعـة دمشـق ط ١٩٨١ م.
١١- الثابت والمتحول ، ادونيس ، دار العودة بيروت ط٢ ١٩٧٩ (الجزء الثانى).
١٢- الحركة الفكرية فى مصر فـى العصريـن الايوبـى والمملوكـى الاول ، د. عبـد اللطيف حمزة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ط١ ١٩٤٧ م.
١٣- دراسات فى الشعر فى عصر الايوبيين ، د. محمـد كـامل حسـين ، دار الفكـر العربى ، القاهرة د . ت .
١٤- الدولة المملوكية ، د. انطوان خليل ضومط ، دار الحداثة بيروت ط ١٩٨٠ .

١٥- الدين فى ضوء علم النفس ، يونغ . ترجمة نهاد خياطة ، العربى للطباعة وللنشر والتوزيع . دمشق . ط١ ١٩٨٨ م.

١٦- الرمز الشعرى عند الصوفية ، د. عاطف جودة نصر ، دار الاندلس بيروت ط٣ د.ت.

١٧- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، أبو الوفا الغنيمي التفتازانى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ط١ ١٩٧٣ م.

١٨- شعر عمر بن الفارض ، عاطف جودة نصر ، دار الاندلس ، بيروت ط١ ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

١٩- العطالة والتجاوز ، أحمد حيدر ، وزارة الثقافة . دمشق ط١ ١٩٨٨ .

٢٠- العقيدة والشريعة فى الاسلام ، غولد تسهير ، نقله الى العربية : محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسين عبد القادر ، دار الكتاب المصرى القاهرة ط١ ١٩٤٦ م.

٢١- علم النفس التحليلى ، يونغ . ترجمة نهاد خياطه - دار الحوار ، اللاذقية ط١ ١٩٨٥ م .

٢٢- علم النفس الجمعى وتحليل الانا ، فرويد ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة بيروت ط١ ١٩٧٩ م.

٢٣- الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، د. عبد القادر محمود ، دار الفكر العربي ، القاهرة .

٢٤- فى البنيوية التركيبية، جمال شحيد، دارابن رشد، بيروت ط١ ١٩٨٢ م.

٢٥- فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، نيكلسون ، ترجمة ابى العلا عفيفى، لجنه التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، د. ت .

٢٦- فى الشعرية ، كمال أبو ديب ، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ط١ ١٩٨٧ م.

٢٧- فى معرفة النص ، يمنى العيد ، دار الافاق الجديدة ، بيروت ط٣ ١٩٨٥ م.

٢٨- فيورباخ ، هنرى أفرون ، ترجمة ابراهيم العريس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط١ ١٩٨١ م.

٢٩- مختارات من الشعر الفارسى ، ترجمة د. محمد غنيمى هلال ، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ط ١٩٦٥ م.

٣٠- مدخل الى التصوف الاسلامى ، ابو الوفا الغنيمى التفتازانى ، دار الثقافة والنشر والتوزيع - القاهرة ط٣ ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

٣١- مدن الشام فى العصر المملوكى ، لابيدوس ، نقله الى العربية د. سهيل زكار ، دار حسان للطباعة والنشر ، دمشق ط١ ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٣٢- مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط د. طيب تيزينى ، دار دمشق ط٢ ١٩٧١ . الجزء الاول .

٣٣- مصر فى عهد دولة المماليك البحرية ، د. سعيد عبد الفتاح عاشور ، مكتبة النهضة المصرية ، د.ت.

٣٤- مقدمة فى التاريخ الاقتصادى ، عبد العزيز الدورى ، دار الطليعة بيروت ط ١٩٦٩ م.

٣٥ - الموسوعة الفلسفية العربية برئاسة معن زيادة ، معهد الانماء العربى بيروت ط١ ١٩٨٦ ج١ .

٣٦- النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية ، د. حسين مروة ، دار الفارابى بيروت ط٢ ١٩٧٩ الجزء الثانى .

٣٧- نظرية اللغة والجمال فى النقد العربى ، د. تامر سلوم ، دار الحوار ، اللاذقية ط١ ١٩٨٣ .

٣٨- نقد العقل العربى ، د. محمد عابد الجابرى ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط١ ١٩٨٦ م. الجزء الثانى (بنية العقل).

٣٩- هيغل أو المثالية المطلقة، د. زكريا ابراهيم، دار مصر للطباعة ط١ ١٩٧٠م.

مراجع بلغة أجنبية :

1- Encyclopaedia Britannica , First puplishad in scotland , 1786 . Volume 21 .

2 - Pour une sociologie du roman , Goldman . idees gallimard 1964 .

رقم الإيداع : ١١٦٣٩ / ٩٤

الترقيم الدولى : I.S.B.N. 977 5471 - 06 - 5